BS
1235
J9

Die Biblische Urgeschichte

in ihrer Bedeutung

als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung

von

Dr. Hubert Junker
Professor der Theologie an der Philos.-Theol.
Hochschule in Passau

1932

Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung Bon·

The University of Chicago
Libraries



67220

Die Biblische Urgeschichte

in ihrer Bedeutung

als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung

von

Dr. Hubert Junker
Professor der Theologie an der Philos.-Theol.
Hochschule in Passau

1932

Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung Bonn

BS1235
.J9

J. Nr. 1687/31

Imprimatur

Coloniae, die 10. Aug. 31.

Dr. David,
Vic. gen.



Div

977977

VORWORT

Die folgende Abhandlung faßt eine Reihe von Vorträgen zusammen, die der Verfasser in einem wissenschaftlichen Kursus für Religionslehrer im März 1930 in Bonn gehalten hat. Es war die Aufgabe gestellt, für die Behandlung der ebenso wichtigen wie schwierigen biblischen Urgeschichte einen Weg zu zeigen, der den neueren Ergebnissen der biblischen und allgemein geschichtlichen Forschung Rechnung trägt und zugleich eine theologisch haltbare und zuverlässige Linie verfolgt. Wenn vielleicht die eine oder die andere vorgetragene Auffassung neu erscheint und zunächst Bedenken und Zurückhaltung erwecken möchte, so glaube ich doch, daß derjenige Leser, der aufmerksam und unvoreingenommen die Gesamtauffassung verfolgt, zu dem Urteil kommen wird, daß der Verfasser aufrichtig bemüht war, jene Linie nicht zu verlieren und alle Punkte ehrlich zu berücksichtigen, die für den katholischen Theologen durch autoritative Äußerungen des kirchlichen Lehramtes in ihrem Offenbarungsgehalt bestimmt sind. Auch wer in Einzelheiten nicht mit dem Verfasser übereinstimmt, möge darum wenigstens vorurteilslos seine Auffassung gelten lassen als einen ehrlichen Versuch, — in der für den katholischen Forscher selbstverständlichen Unterwerfung unter kirchliche Entscheidungen — durch neue Betrachtungsweise dem Glauben an das A.T. als hl. Urkunde göttlicher Offenbarung an die Menschheit zu dienen.

Bonn, im Juli 1931.

Der Verfasser.

EINLEITUNG

Daß die Behandlung des A.T. im Religionsunterricht eine der schwierigsten und heikelsten Aufgaben ist, wird gerne von allen Seiten zugestanden. Sie wird heute besonders erschwert durch die Mißachtung des A.T., die ein gewisser Antisemitismus erzeugt. Auch auf einer Seite, wo man ernstlich ums Christentum bemüht sein will, hat man geglaubt, Konzessionen an das Vorurteil der heutigen Zeit gegen das A.T. machen zu müssen. Ad. Harnack hat in seinem „Marcion" der Meinung Ausdruck gegeben, daß das A.T. im 19. Jhdt. nur noch hemmender Ballast für das Christentum sei: „Stammt doch die größte Zahl der Einwendungen, welche das Volk gegen die Wahrhaftigkeit der Kirche erhebt, aus dem Ansehen, welches die Kirche noch immer dem A.T. gibt. Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit die Ehre zu geben, das ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird" (Marcion S. 254). In der Feststellung, daß der größte Teil der Einwendungen gegen den Glauben heute an die Erzählungen des A.T. anknüpft, steckt sicher viel Wahrheit. Bei manchem jungen Menschen wird der Glaube an die göttliche Offenbarung dadurch erschüttert, daß er glaubt, die atl. Erzählungen — hier kommt vor allem die Urgeschichte in Betracht — nicht mehr ehrlich als Gottes Wort anerkennen zu können. Charakteristisch für die Leidenschaftlichkeit, mit der gerade diese Dinge heute umstritten werden, sind die Ausführungen W. Hellpachs in seinem viel besprochenen Buche: „Zwischen Rom und Wittenberg." Da heißt es z. B.: „Von der

mosaischen Kosmogonie und ihrem Sechstagewerksschöpfer kein Wort mehr! Wem das noch Offenbarung Gottes bedeutet, der liegt freilich so weit im Felde zurück hinter jenem Fabrikarbeiter, der Gott in Baum und Blume, in Geschichte und Maschine ahnt, daß er für eine lebendige Christentumsentwicklung nicht mitzählt" (S. 122). Von der Sündenfallerzählung meint er: „Der aufmerksame Leser dieses Kapitels 3 im 1. Buch Mose stößt auf gar seltsame, auf verwirrende Sätze, die ihn, je öfter er sie liest, desto sicherer aus allen Himmeln überlieferter Gläubigkeit werfen müssen" (S. 147). Nach einer eigenen – allerdings sehr dilettantischen – Exegese des Sündenfalls (S. 150–153), schreibt er: „mit je reiferem Blick wir sie (die Paradieserzählung) prüfen, desto sittlich anstößiger wird sie uns. Dieses Gottesverbot wirkt nicht wie eine Offenbarung göttlichen Willens, sondern wie eine Ausschreitung göttlicher Laune. Dieser Gott des Gartens Eden kann nicht unser Gott sein" (S. 153). Auch Hellpach schlägt darum eine Eisenbartkur am A.T. vor: „Die Entkanonisierung von zwei Dritteln des Alten Testamentes und mit ihr die reinliche Scheidung von Judensage und Christenglauben wird namentlich erzieherisch eine Aufgabe bilden, mit deren Lösung die christliche Theologie sich einen späten, aber lebenswichtigen Ruhmestitel an der Neugeburt des Christentums für die Gegenwart erwerben könnte" (S. 103).

Kommt für uns Katholiken der Ausweg nicht in Frage, das A.T. ganz oder zu zwei Dritteln aus unserm Kanon zu streichen, so drängt sich uns um so gebieterischer die Pflicht auf, zu zeigen, wie der gebildete Mensch unserer Zeit mit innerer Ehrlichkeit das ganze A.T. noch als eine Urkunde der göttlichen Offenbarung betrachten kann. Der Religionsunterricht hat diese Aufgabe vorzubereiten und darauf von vornherein Rücksicht zu nehmen. Auch bei der ersten Durchnahme der atl. Erzählungen der Urgeschichte dürfen darum keine falschen Vorstellungen und Auffassungen über jene Begebenheiten veranlaßt werden. Denn man bereitet so schon eine spätere Erschütterung des Vertrauens in die Wahrheit der Hl. Schrift vor, wenn man zuerst eine Art massiven Glaubens an alle Äußerlichkeiten der Erzählung veranlaßt und dann später die not-

wendig auftauchenden Bedenken zu beheben sucht mit der Erklärung: „Das ist ganz anders gemeint!" Es ist überhaupt oft zu spät, wenn man erst auf „Einwendungen" antwortet; wir können zwar bei der ersten Kenntnisnahme des A.T. die Schüler noch nicht gleich in alle Einzelfragen einführen, aber wir müssen ihnen gleich, wenn ich so sagen soll, eine anpassungs- und entwicklungsfähige Gesamtauffassung vom A.T. als Gottesoffenbarung nahebringen, die dann später durch Hinweise bei gegebener Gelegenheit und vertiefende Behandlung der Hauptprobleme ausgebaut werden kann.

Bei dem Versuche, das A.T. mit seinem eigenartigen oft so fremd anmutenden Inhalt dem jungen Menschen als heilige Urkunde der allmählich sich in der Menschheit entfaltenden göttlichen Offenbarung verständlich zu machen, stoßen wir zunächst häufig auf eine psychologische Schwierigkeit. Der junge Mensch neigt dazu, alles absolut zu nehmen. Ihm ist eine Sache entweder ganz gut oder ganz schlecht, ganz wahr oder ganz falsch. Nun wird ihm bei Behandlung des Offenbarungscharakters der Hl. Schrift die Bibel hingestellt als ein Buch, dessen „auctor principalis" Gott selbst ist, das der menschliche Verfasser unter der Eingebung oder dem Diktate des Heiligen Geistes als dessen Werkzeug geschrieben hat, so daß man die Hl. Schrift mit Recht „einen Brief Gottes an die Menschheit" nennen könne. Bietet man der Jugend weiter nichts, als diese allgemeinen, dogmatisch richtigen aber völlig abstrakten und aprioristischen Auffassungen über den göttlichen Offenbarungscharakter der Hl. Schrift, so ist es fast völlig unvermeidlich, daß der junge Mensch überspannte Folgerungen daraus zieht. Er ist noch wenig gewohnt, auf die inneren Gesetze und Bedingungen des menschlichen Seelenlebens zu achten und hat selten noch das richtige Verständnis dafür, daß das göttliche Einwirken, wie bei der Gnade im allgemeinen so auch bei der Inspiration, den menschlichen Geist nicht von außen her anstößt, sondern von innen her ergreift und bewegt, und daß darum der inspirierte Schriftsteller nicht wie ein lebloser Apparat – gleichsam ein bloßes Sprachrohr aus Gottes Welt in die unsere – Gottes Wort an uns vermittelt, sondern ein

lebendiges Werkzeug Gottes ist, das gerade in seiner konkreten und individuellen Bestimmtheit den göttlichen Zwecken dient. Wenn er nicht eindringlich darauf hingewiesen wird, wird der junge Mensch sich das göttliche Einwirken auf den heiligen Schriftsteller in der Inspiration äußerlich vorstellen, nach der Art und Weise, wie ein Mensch auf den Geist des andern einwirkt, durch äußerliche Mitteilung. In der Konsequenz solcher Auffassung, die die Inspiration als die Übermittelung fertig formulierter Wahrheit durch ein – wenn auch bloß im Inneren des Geistes gehörtes — „Diktat" betrachtet, liegt es aber dann, an den Inhalt der heiligen Bücher einen absoluten Maßstab anzulegen. Was sie enthalten, muß dann – so schließt der jugendliche Mensch – der Vollkommenheit des mitteilenden Gottes entsprechen. Einen Fortschritt und eine Entwicklung kann er sich zwar im Umfange der Offenbarung denken –, z. B. daß Gott im A.T. das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit noch nicht geoffenbart hat, weil dies sozusagen erst mit der Menschwerdung Christi für die Menschen aktuell wurde — aber nicht in dem Wahrheitsgehalt und den sittlichen Erkenntnissen der Offenbarung. Er denkt sich: es kann zwar noch dieses und jenes fehlen im A.T., aber was darin steht, das muß in bezug auf religiösen und sittlichen Gehalt schlechthin vollkommen sein, da es ja von Gott inspiriert ist.

Neigt so der jugendliche Mensch ganz von selbst dazu, den Begriff und die Tragweite der Inspiration zu überspannen, so kann er darin noch bestärkt werden durch die aprioristischen Darlegungen, die er in manchen theologischen Schriften über die Hl. Schrift und ihren Offenbarungscharakter findet. Solche aprioristischen Darstellungen gehen einseitig aus von dem durch das Tridentinum und Vaticanum aufgestellten Begriff: „Deus auctor Scriptura sacrae" und deduzieren daraus den Inspirationsbegriff ohne sich viel um die Bibel, wie sie nun wirklich vorliegt, zu bekümmern. Nachdem man sich so einen zu engen Inspirationsbegriff geschaffen hat, ist man in der nachherigen Auseinandersetzung

über die biblischen Probleme gezwungen, oft zu unnatürlichen und gesuchten Auslegungen zu greifen, um der Bibel jenen vollkommenen und absoluten Charakter zu wahren, den man für sie in Anspruch nimmt. Die weitere Folge ist dann, daß der junge Mensch – und dies gilt nicht nur für ihn, sondern für einen großen Teil unserer religiös interessierten gebildeten Laienwelt – daß man also kein rechtes Zutrauen hat zu der theologischen Beurteilung der Bibel, besonders aber des A.T. Manche greifen nun vielleicht nach der protestantischen atl. Literatur, und dann ist es kein Wunder, wenn sie durch die Art, wie dort die atl. Probleme behandelt werden, sehr bald mit ihrer katholischen Glaubensüberzeugung in Konflikt kommen. Viele freilich bewahren sich vor solchen Konflikten, indem sie dem A.T. gegenüber Vogel-Straußpolitik treiben; sie lassen es auf sich beruhen.

Es wird also eine wichtige Aufgabe des atl. Bibelunterrichtes sein, den Schülern einen Begriff von der Inspiration zu übermitteln, der ganz korrekt den Grundsätzen entspricht, die in den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes enthalten sind [1]) – und anderseits weit genug ist, um Raum für eine ungezwungene und natürliche Lösung der zahlreichen Probleme und Schwierigkeiten zu bieten. Das ist natürlich leichter gesagt als getan. Sie wissen alle, daß wir damit vor dem Kernproblem atl. Theologie stehen, und uns auf heiß umstrittenem Boden befinden. Sie werden darum von mir billigerweise nicht mehr erwarten dürfen, als den Versuch, die Inspirationsfrage in einer Form und Ausdehnung zu behandeln, wie sie für den Unterricht in Betracht kommt.

---

[1]) Diese sind gesammelt in „Enchiridion Biblicum". Documenta Ecclesiastica Sacram Scripturam Spectantia Auctoritate Pontificiae Commissionis De Re Biblica Edita. Romae 1927.

DIE INSPIRATION UND IHRE TRAGWEITE

Auf dem Vaticanum sess. 3, can. 4 wurde definiert, daß „die gesamten Bücher der Hl. Schrift mit allen ihren Teilen, so wie sie im Tridentinum aufgezählt sind, als heilig und kanonisch und als göttlich inspiriert“ zu betrachten seien[1]. Die Tatsache der Inspiration ist also definiert; aber der Inhalt des Inspirationsbegriffes, und die theologischen Folgerungen, die sich aus ihm ergeben, sind noch nicht durch eine letzte unfehlbare Lehrentscheidung festgelegt.

Aber zwei wichtige päpstliche Rundschreiben: „Providentissimus Deus“ von Leo XIII. (1893) und „Spiritus Paraclitus“ von Benedikt XV. (1920), behandeln eingehend den Inhalt und die Tragweite der Inspiration. Wenn diese Enzykliken auch nicht den Charakter einer letzten Entscheidung an sich tragen, sondern vielmehr den lehrhaften Charakter einer theologischen Darlegung, die der Theologie für ihre weiteren Untersuchungen bestimmte Richtlinien geben will, so ist doch wohl nicht zu verkennen, daß eine Inspirationslehre, die sich von diesen Richtlinien entfernt, keine Aussicht hätte, jemals von der Kirche anerkannt und zugelassen zu werden.

---

[1]) Si quis Sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non suceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, a. s.“

Aus den Darlegungen dieser päpstlichen Rundschreiben sind zwei Punkte für uns besonders wichtig:

1. Es ist nicht statthaft, die Inspiration der Hl. Schrift einzuengen auf die res fidei et morum.

2. Als notwendige conclusio theologica aus dem richtigen Inspirationsbegriff muß die Bibel in dem, was sie lehrt, irrtumslos sein[1]).

Diese beiden Punkte, auf deren Wahrung das kirchliche Lehramt so nachdrücklich besteht, richten sich gegen frühere Versuche im katholischen Lager, durch Einengung des Inspirationsbegriffes allen Widersprüchen zwischen Bibel und natürlichen Wissenschaften von vornherein auszuweichen. Auf den ersten Blick bereiten sie jedem mit den schwierigen atl. Problemen einigermaßen vertrauten Theologen eine gewisse Beklemmung. Aber setzen wir uns einmal mit ihnen ehrlich auseinander! Mir scheint bei näherer Überlegung, daß die „freiere Richtung", soweit sie die Inspiration auf die res fidei et morum beschränken wollte, nur scheinbar eine freiere Auffassung der Inspiration selbst vertrat. Ihr Inspirationsbegriff war vielmehr so streng, näherte sich so sehr dem Begriff der direkten göttlichen Offenbarung, daß sie eben bestimmte Stücke nicht gut als inspiriert sich denken konnte. Sie vertrat also nur eine freiere Richtung in bezug auf den Umfang der Inspiration, keineswegs aber

---

[1]) „At nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum Sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus sese expediunt, id nimirum dare non dubitantes, inspirationem divinam ad res fidei morumque, nihil praeterea, pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum cum agitur, non adeo exquirendum, quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur, quam ob causam ea dixerit. Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt; tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse." Encycl. Providentissimus. cf. Enchir. Bibl. nr. 109.

in bezug auf ihren Inhalt und die Tragweite. Mit der Forderung, die Inspiration auf den ganzen Inhalt der kanonischen Bücher auszudehnen, engt das kirchliche Lehramt die Forschung nicht bloß ein, es zwingt sie auf der andern Seite auch, den Inspirationsbegriff so weit zu gestalten, daß eben alle Stücke, wie sie in der Bibel stehen, darunter zusammengefaßt werden können.

Ein solcher Inspirationsbegriff wird zwar auch ausgehen müssen von dem durch das kirchliche Lehramt geprägten Begriff: „Deus auctor scripturae sacrae", wird aber nicht ohne Rücksicht auf die wirkliche Bibel aus rein aprioristischen Grundsätzen darlegen, wie ein Buch aussehen müßte, dessen „auctor" Gott ist, sondern vielmehr das wirkliche Werk des göttlichen Autors im Auge behalten und aus seiner Beschaffenheit abzuleiten suchen, in welchem Sinne Gott der „auctor Scripturae sacrae" ist. Denn es ist immer eine heikle Sache a priori Normen für das göttliche Handeln aufzustellen, statt diese a posteriori aus seinem wirklichen Handeln abzuleiten. Wenn es also gilt, den Inhalt und die Tragweite der göttlichen Inspiration darzulegen und zu umgrenzen, so dürfen wir nicht lediglich die absolute Vollkommenheit des offenbarenden Gottes berücksichtigen und fragen: was konnte Gott – absolut genommen – durch Inspiration einem menschlichen Geiste an Erkenntnis und Einsicht vermitteln? Wir müssen vielmehr uns zu allererst die wirkliche Beschaffenheit der Hl. Schrift vor Augen halten und daraus dann entnehmen, wieviel Gott in der Inspiration an innerer Erleuchtung und Erkenntnis dem menschlichen Schriftsteller und damit auch seinen Lesern tatsächlich vermitteln wollte.

Es ist für die theologische Betrachtung wichtig zu beachten, daß die dem hl. Schriftsteller durch die Inspiration gewährte Erkenntnis und Erleuchtung sich genau deckt mit dem, was Gott durch die Hl. Schrift deren Lesern an Erkenntnis und Wahrheit mitteilen will. Denn der primäre und wesentliche Zweck der Hl. Schrift ist die Vermittelung göttlicher

Wahrheit an ihre Leser. Die Inspiration des hl. Schriftstellers ist eine „gratia gratis data", nur gegeben, um jenen Zweck der göttlichen Belehrung der Leser zu garantieren und zu sichern. Da sie also reine „Vermittelungsgnade" ist, so schließt sie nicht für den Schriftsteller selbst eine spezielle und rein private Belehrung und Erleuchtung ein über das, was er schreibt. Alle göttliche Erleuchtung und Belehrung empfängt er für seine Leser. Das Maß dessen, was Gott ihm in der Inspiration mitteilt, bemißt sich also nach dem Zwecke, den Gott in der Hl. Schrift verfolgt. Theologisch richtiges Prinzip scheint mir darum zu sein: *Inhalt und Tragweite der Hl. Schrift entspricht ihrem Lehrzweck; sie schließt also alles in sich, was Gott durch die Hl. Schrift die Menschen lehren will.*

Was Gott in der Hl. Schrift lehren will, deckt sich auch genau mit dem, was der hl. Schriftsteller selbst lehren will. Denn letzterer handelt unter dem Einflusse der Inspiration vollständig als Werkzeug des göttlichen Geistes und bildet mit diesem ein einheitliches Prinzip des Handelns. Darin hat es seinen Grund, daß in den päpstlichen Enzykliken ausdrücklich die Auffassung abgelehnt wird, daß zwar der inspirierende Geist Gottes nicht Urheber eines Irrtums in der Hl. Schrift sein könne, wohl aber der ihm als Werkzeug dienende menschliche Schriftsteller. Denn, da beide ein einheitliches Prinzip bei der Abfassung des inspirierten Buches bilden, so kann nicht ein Teil des Werkes dem göttlichen und ein anderer dem menschlichen Faktor zugeschrieben werden, sondern beide bewirken das Ganze, indem Gott als „auctor principalis" durch den hl. Schriftsteller als „auctor instrumentalis" ein solches Werk entstehen läßt, wie er es zu dem Zwecke der Offenbarungsvermittlung will.

Darf man also Gott nicht etwas anderes lehren lassen als den inspirierten Schriftsteller selbst, so darf man aber anderseits nicht jede „*Aussage*" des letzteren als eine „Lehre" und darum auch als göttlich geoffenbarte Wahrheit hinstellen wollen. Denn es liegt nun in der Natur des menschlichen Denkens und vor allem auch der sprachlichen Ausdrucksweise,

daß eine letzthin absolute Formulierung des Gedankens und des sprachlichen Ausdrucks in *allen Begriffen* und *Worten* unmöglich ist. Wenn jemand über einen bestimmten Gegenstand seine Auffassung darlegt, so verwendet er dazu notwendigerweise eine große Anzahl von Worten und Begriffen, die er *als fertige Prägungen* übernimmt und zu seinem Zwecke verwendet. Hinter diesen Worten und Begriffen steckt eine mannigfaltige Arbeit von Gedanken und Vorstellungen, die andere vor ihm geleistet haben, die aber oft noch keineswegs zu Ende geführt ist. Und darum steckt in vielen Begriffen noch *Unvollkommenheit, die in dem Augenblick zur Falschheit, zum Irrtum* (error obiectivus) *werden kann, wo die Erkenntnis weiter schreitet.* Es dürfte wohl daher kein Buch geben, in dem nicht irgendwie solche unvollkommenen Begriffe stecken, die eines Tages überholt und darum, von einem späteren Standpunkt aus gesehen, irrig sein werden. Aber man rechnet dem Autor des Buches nicht als persönlichen Irrtum an, was er an solch unvollkommenen Begriffen verwendet, *wenn er nicht gerade darüber ex professo sprechen will.* Für Wahrheit und Irrtum in seiner Darstellung machen wir ihn nur verantwortlich in den Dingen über die er *selbst* in eigener Person ein selbständiges Urteil abgeben will, nicht in den Voraussetzungen, die er anderswoher übernimmt und nur als Darstellungsmittel seines eigentlichen Gegenstandes benützt. Z. B. wenn heute jemand in einer Darlegung die Begriffe: *Materie, Kraft, Licht, Äther,* – die in ihrem eigentlichen Inhalt für die Naturwissenschaft ganz zweifelhaft und unsicher geworden sind – in ihrem allgemeinen populär-wissenschaftlichen Sinne verwendet, so wird man ihm deswegen keinen Irrtum zur Last legen, wenn er nicht gerade ex professo über diese Begriffe etwas aussagen will. So dürfen wir also auch nicht einfach alle Aussagen des biblischen Schriftstellers mit dem gleichen Maßstabe messen und in jeder einzelnen eine ewige unveränderliche Wahrheit oder eine dogmatische Definition sehen, sondern es ist immer zu beachten, in wel-

chem Sinn und Zusammenhang eine Aussage gemacht wird. Es war zwar kein gangbarer Ausweg, wie man früher versuchte, zu unterscheiden zwischen „res per se dictae“ und „res obiter dictae“, und nur auf die ersteren die Inspiration auszudehnen; denn wie schon erwähnt, verlangt das kirchliche Lehramt, die Inspiration auf die Heilige Schrift in ihrem ganzen Umfange auszudehnen. Aber Leo XIII. sagt ausdrücklich, daß die biblischen Aussagen nicht überall den gleichen lehrenden Charakter haben, daß vielmehr in manchen Dingen die Heilige Schrift die Menschen nicht über die natürlichen Dinge belehren wolle, von denen sie dort spricht, sondern allgemein vorhandene Anschauungen und Auffassungen als Mittel der Veranschaulichung und Darstellung verwende [1]). Alle derartigen Aussagen, die auf solche Weise vom Schriftsteller gemacht werden, nicht um ihren speziellen Aussageinhalt als göttliche Wahrheit zu lehren, sondern nur als literarisches Darstellungsmittel für seine sonst intendierten Lehren verwandt werden, sind wohl inspiriert, als Teile eines inspirierten Ganzen, aber, da ihr partikulärer Inhalt als solcher nicht gelehrt werden soll, so werden dessen etwaige Unzulänglichkeiten auch durch die Inspiration nicht aufgehoben. Diese nimmt jene Aussagen, so wie sie sind, in Dienst zum Zwecke der Offenbarungsvermittlung. Bei diesem In-Dienst-nehmen vermittelt der inspirierende Einfluß des Hl. Geistes dem Inhalt eine solche Vollkommenheit, wie sie zum Zwecke der Offenbarung notwendig ist.

Aus dieser Auffassung ergeben sich zwei wichtige Folgerungen: 1. In Dingen, in denen die Heilige Schrift nicht etwas lehren will, sondern in denen sie einfach aus den zeitlich gegebenen und bedingten

[1]) ...„In consideratione sit primum, scriptores sacros seu verius „Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura (Aug.)“; quare eos, potius quam explorationem naturae recte persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora“. Provid. Deus. cf. Enchir. Bibl. nr. 106.

Auffassungen heraus redet, ist kein Irrtum zu sehen, weil der Schriftsteller diese Auffassungen einfach voraussetzt und fertig übernimmt, ohne hier darüber ein formelles Urteil fällen zu wollen. Als Beispiel diene der viel besprochene wiederkäuende Hase (Lev. 11, 6): „Und der Hase – er ist ein Wiederkäuer, hat aber keine durchgespaltenen Klauen – als unrein hat er euch zu gelten.“ Wer sich an den Buchstaben klammert, kann sagen: hier steht die formelle bestimmte Aussage, der Hase sei ein Wiederkäuer. Aber es wäre unsinnig zu sagen: die Feststellung dieses Sachverhaltes sei das, was an dieser Stelle per se intendiert werde. Man muß erst fragen: was ist der Sinn und Zweck des ganzen Satzes? Das Gesetz über die reinen und unreinen Tiere gibt einer altüberlieferten Gewohnheit im Volke Israel religiöse Sanktion. Die Grundsätze, nach denen der Unterschied fixiert wurde, entnimmt das Gesetz ebenfalls der Überlieferung, die Wiederkäuer mit gespaltenem Huf als rein betrachtet alles andere als unrein. Auch die Anwendung des Grundsatzes, also die Beurteilung eines Tieres als Wiederkäuer, entnimmt das Gesetz aus der Gewohnheit oder der herrschenden populären Auffassung, die den Hasen wegen der ihm eigentümlichen, dem Wiederkäuen ganz ähnlichen Mundbewegungen als Wiederkäuer ansah. Neuerdings hat man [1]) die Lösung gerade dieser Schwierigkeit mit der Formel versucht, daß solchen biblischen Aussagen zwar nicht die objektive Wahrheit eigne wohl aber „die Wahrheit des Augenscheins“. Sachlich kommt diese Auffassung zum gleichen Resultat. Aber ich kann in dem Begriff „Wahrheit des Augenscheins“ keine besonders glückliche Formulierung sehen. Auf den Laien wirken solche Wahrheiten, die keine sind, leicht als bloße wertlose theologische Wortklaubereien, und schließlich haftet ja jedem Irrtum irgendwie eine „Wahrheit des Augenscheins“ an, sonst würde niemand darauf verfallen. Es scheint mir darum einfacher und natürlicher zu sagen: In Fällen, wie bei dem Gesetz über den wiederkäuenden Hasen,

[1]) Joh. Fischer, Zur Frage nach der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, in Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge, 1928, S. 20–31.

redet die Hl. Schrift aus Voraussetzungen der damaligen Zeit heraus, die sie als Grundlage für ihre gesetzlichen Bestimmungen wählt, ohne über diese Voraussetzungen selbst etwas lehren zu wollen. Diese Auffassung kann sich stützen auf die ausdrücklichen Darlegungen der Enzyklika: Provid. Deus (Leo XIII.), worin der Papst im Anschluß an Darlegungen des hl. Augustinus darauf hinweist, „daß die hl. Schriftsteller oder richtiger der Geist Gottes, der durch sie redete, nicht beabsichtigt habe, den Menschen darüber (nämlich über das innerste Wesen der sichtbaren Dinge) Belehrungen zu geben, die niemand zum Heile nützen, daß sie daher, statt Naturforschung zu betreiben, die Dinge manchmal beschreiben und behandeln entweder in irgendeiner übertragenen (bildlichen) Redeweise (quodam translationis modo) oder nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der damaligen Zeit“ [1]).

Mit dem hier aufgestellten Grundsatz ist m. E. die prinzipielle Lösung für alle Schwierigkeiten gegeben, soweit sie auf Widersprüchen zwischen biblischer Darstellung und den Ergebnissen einer weiter entwickelten Naturwissenschaft beruhen. Es ist darum unnötig, sich um irgendwelche Konkordanztheorien betr. der Schöpfungserzählungen zu bemühen. Was die Hl. Schrift hier lehren will, sind religiöse Wahrheiten über die Schöpfung und das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk und umgekehrt. Die Darstellung aber geschieht aus dem zeitgeschichtlich bedingten und begrenzten Weltbild einer vergangenen Zeit, das wohl Ausdrucksmittel, aber keineswegs der wesentlich notwendige Unterbau für jene religiösen Wahrheiten ist. Wir wissen ja, daß auch unser heutiges Weltbild noch nicht in allem endgültig und vollkommen ist, und eine Darstellung der Schöpfungsgeschichte aus diesem heutigen Weltbilde heraus, würde auch in Zukunft vielleicht als überholt zu gelten haben. Da es aber gänzlich außerhalb der Absicht Gottes liegt, durch die Hl. Schrift, die rein natürliche Erkenntnis des Menschen, die in keiner Be-

[1]) Vgl. das Zitat S. 14, Anmerkg.

ziehung zu seinem Heile steht, zu erweitern, so sind alle derartigen Aussagen nicht als vom inspirierenden Geist intendierte Wahrheitsurteile zu verstehen, sondern als allgemeine Anschauungen und Voraussetzungen, die als Darstellungsmittel dienen.

Das Hauptproblem und die Hauptschwierigkeit für die biblische Theologie des A.T. liegt heute in der Feststellung und Umschreibung des Verhältnisses zwischen Inspiration und geschichtlicher Darstellung; das Problem der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift konzentriert sich geradezu auf die Frage nach dem Wahrheitscharakter der geschichtlichen Darstellung im A.T. Die Lösung dieses Problems, müssen wir suchen in der zweiten Folgerung, die sich aus der vorher gegebenen Auffassung der Inspiration ergibt. Weil nämlich die durch die Inspiration dem Inhalt der Hl. Schrift mitgeteilte Vollkommenheit keine absolute ist, sondern sich bemißt nach dem Zweck der göttlichen Offenbarung, die die Hl. Schrift vermitteln soll, darum kann auch jede Art von literarischer Darstellung von der Inspiration in Dienst genommen werden, die für jenen Zweck brauchbar und geeignet ist. Es ist bekannt, daß das Prinzip von den verschiedenen literarischen Arten, deren jede nach ihren eigenen immanenten Gesetzen und Grundsätzen zu beurteilen sei, vor allem durch Fr. v. Hummelauer in die Diskussion über die Inspirationsfrage geworfen wurde durch seine Schrift: Exegetisches zur Inspirationsfrage 1904. Der Gedanke war allerdings schon lange vorher [Rev. Bibl. V. 1896, 510] von J. M. Lagrange ausgesprochen worden. Er besagt kurz folgendes: Man darf den Inhalt der inspirierten Bücher oder einzelner Stücke nicht nach dem gleichen Schema beurteilen, sondern muß die literarische Art des betr. Buches oder Stückes erst untersuchen und muß den Inhalt dann beurteilen nach den allgemeinen Gesetzen dieser Literaturgattung. So ist es nicht angängig, poetische Schilderungen der Weltschöpfung im Buche Job oder in den Psalmen in gleicher Weise zu beurteilen,

wie eine streng geschichtliche Erzählung. So weit wird natürlich das Prinzip von allen Seiten zugestanden. Der Streit dreht sich darum, ob gewisse besondere literarische Arten, wie die Legende, die erbauliche Dichtung, Volkserzählung auch in der Hl. Schrift angenommen werden dürfen. Die strengere Richtung will alle Erzählungen, die äußeres Geschehen berichten, auch als Geschichte im engeren und strengen Sinn des Wortes verstanden wissen. Sie meint, die Inspiration müsse den hl. Schriftsteller innerlich so erleuchten, daß er das Wahre und das Falsche in solchen Erzählungen genau sehe und darum alles Unrichtige ausscheide. Die Verteidiger des Prinzips aber machen (mit Prat S. J.) geltend: „Aucun genre littéraire, usité chez les écrivains profanes, n'est indigne des auteurs sacrés: apologie, allégorie, fiction, ce que nous nommerions aujourd'hui roman historique ou roman de moeurs, tout cela est capable d'instruire et peut être par conséquent l'objet de l'inspiration divine“ [1]).

Man sieht sofort, wenn die Anwendung dieses Prinzips der katholischen Bibelforschung erlaubt ist, so ist ihr damit grundsätzlich der Weg zur Lösung des Problems: A.T. und Geschichte gegeben. Man kann es nun wohl begreifen, daß das kirchliche Lehramt sich zunächst dieser Auffassung gegenüber so zurückhaltend benahm, daß es fast wie Ablehnung aussah. Hummelauers programmatische Schrift ist ja vom Büchermarkt zurückgezogen worden, um den Streit der Meinungen etwas abebben zu lassen. Von einer Ablehnung durch das kirchliche Lehramt kann indes keine Rede sein. Für die offizielle Stellung der Kirche zu dieser Frage kommt vor allem eine Entscheidung der Bibelkommission in Frage:

Dubium. Utrum admitti possit tamquam principium rectae exegeseos sententia, quae tenet S. Scripturae libros, qui pro historicis habentur, sive totaliter, sive ex parte, non historiam proprie dictam et obiective veram quandoque narrare, sed

---

[1]) Zitiert bei H. Höpfl. Tractatus de Inspiratione Sacrae Scripturae. Romae 1923, p. 54[1] (aus F. Prat, Bible et Histoire, 2. ed. Paris 1904, p. 30).

speciem tantum historiae prae se ferre ad aliquid significandum a proprie litterali seu historica verborum significatione alienum?

Resp. Negative, excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo, Ecclesiae sensu non refragante eiusque salvo iudicio, solidis argumentis probetur Hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere. Die Enzyklika „Spiritus Paraclitus" tadelt diejenigen „die an sich, innerhalb gewisser Grenzen, richtige Prinzipien, mißbrauchen, so daß sie die Grundlage der Wahrheit der Hl. Schrift ins Wanken bringen", und sie rechnet unter diese Mißbräuche: „quod sensu et iudicio Ecclesiae posthabito, nimis facile ad citationes, quas vocant implicitas, vel ad narrationes species tenus historicas confugiunt; aut genera quaedam litterarum in Libris Sacris inveniri contendunt, quibuscum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat." cf. Enchir. Bibl. nr. 474.

Wenn man bedenkt, daß solche kirchliche Äußerungen n i c h t p o s i t i v e L ö s u n g e n der theologischen Forschungsprobleme bringen wollen, sondern d i s z i p l i n ä r e n C h a r a k t e r haben, indem sie den Glaubensinhalt der Hl. Schrift und seine Grundlagen gegen vielleicht voreilige Hypothesen sicherstellen wollen, so wird man den Sinn und Zweck jener Entscheidung so verstehen dürfen: die Kirche will nicht, daß die katholische Bibelforschung nun allzu leicht jenes Prinzip als bequeme und billige Auskunft in allen exegetischen Schwierigkeiten verwende; sie lehnt es aber nicht grundsätzlich ab, sondern verlangt bei seiner Anwendung s o l i d e G r ü n d e dafür, daß in einer Erzählung tatsächlich eine freiere literarische Art vorliege, in der das erzählte äußere Geschehen nicht als Geschichte im strengen Sinne zu verstehen sei. In diesem Sinne hatte bereits Leo XIII. sich in der Enzyklika Providentissimus Deus geäußert: „Von dem wörtlichen und nächstliegenden Sinne darf [der katholische Exeget] nur abgehen, wo ihm ein V e r n u n f t g r u n d (ratio) verbietet, ihn festzuhalten oder wo ihn die N o t w e n d i g k e i t z w i n g t, ihn preiszu-

geben“ [1]). Hierzu bemerkt ein so besonnener und zurückhaltender Forscher wie H. Höpfl: „Eine solche Notwendigkeit wäre z. B. die absolute Unvereinbarkeit der wörtlichen Auffassung einer biblischen Erzählung mit historischen Tatsachen, die anderswoher absolut sicher feststehen“ [2]).

Die schwierige Aufgabe der atl. Forschung wird also darin bestehen, zu untersuchen, w o und w a r u m ein solcher Fall tatsächlich anzunehmen ist. Wir können hier unmöglich diese Frage im einzelnen behandeln. Ich möchte nur wenigstens kurz einige Ausführungen machen über einen Teil der Hl. Schrift, der im atl. Bibelunterricht wohl die wichtigste Rolle spielt, die sogenannte Urgeschichte, Gen. 1–11.

---

1) „a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere.“ Cf. Enchir. Bibl. Nr. 97.

2) l. c. 63.

DIE BIBLISCHE URGESCHICHTE

1. ZEITSCHEMA UND LEITENDE IDEE

In diesen 11 Kapiteln gibt uns die Bibel eine ganz kurz zusammengedrängte Darstellung *der Menschheitsgeschichte* von ihrem Anfange bis zu dem Punkte, wo sich daraus die *Geschichte des Offenbarungsvolkes* in seinem Stammvater Abraham hervorhebt. Lassen wir alle chronologischen Diskussionen über die Zeit Abrahams beiseite und nehmen dafür rund die Zeit zwischen 2000–1900 v. Chr. und legen wir das Zeitschema der Genesis selbst zugrunde, so umspannen die Kapitel 1–11 der Genesis die Zeit von über 2000 Jahren. Schon unter dieser Voraussetzung kann man in den 11 Kapiteln keine Geschichtsdarstellung dieses Zeitraumes im gewöhnlichen Sinne erwarten. Heute ist man nun in der Frage nach dem Alter der Menschheit nicht nur zu Auffassungen, sondern *zu sicheren Ergebnissen gelangt*, die den Zeitraum der Urgeschichte so unverhältnismäßig erweitern, daß man mit einer mehr oder minder elastisch-ausdehnenden Erklärung des Zeitschemas der Urgeschichte nicht mehr auskommt. P. *Robert Köppel* S. J., *Geologe von Fach*, hat in „Stimmen der Zeit" (*Oktober* 1928, S. 22–32) einen sehr lehrreichen und wichtigen Artikel über: „*Das Alter der Menschheit*" veröffentlicht. Er schließt mit dem „*Endresultat*": „*Heute müssen wir mindestens mit ebensoviel Jahrzehntausenden rechnen, als ehedem*

mit Jahrtausenden." Dann hat es aber keinen Sinn mehr, die in der Urgeschichte überlieferten Stammbäume von Adam bis Noe und weiter bis Abraham als strenge geschichtliche Überlieferung retten zu wollen mit der Annahme, daß einzelne Zwischenglieder übersprungen oder nachträglich ausgefallen seien. Müssen wir für das Alter der Menschheit nach den heutigen Ergebnissen der prähistorischen Forschung mindestens 50 000 Jahre annehmen, so bleibt m. E. nur mehr die Möglichkeit, die Urgeschichte der Genesis nicht als eine zwar bruchstückartige aber erinnerungsmäßig überlieferte Geschichte der Menschheit bis Abraham zu betrachten, sondern als ideale Geschichte. Ich will versuchen, Ihnen kurz darzulegen, wie ich diesen Ausdruck verstehe. Jeder, der die biblische Urgeschichte im Zusammenhang der Genesiserzählungen liest und überblickt, hat den sicheren Eindruck, hier nicht zufällig zusammengeschlossene Stücke vor sich zu haben; Genes 1–11 bildet eine ideelle Einheit, ist die unter einer leitenden Idee durchgeführte, im inneren Aufbau geschlossene thematische Einleitung in die Patriarchengeschichte, die selbst wiederum die Einleitung in die Geschichte des Gottesvolkes Israel bildet. Welches ist nun die leitende Idee, aus der diese Urgeschichte gestaltet ist?

Wellhausen sagt einmal: „Der wahre Inhalt des Gottesbegriffes war bei den Semiten die Herrschaft." Falls dieser Gedanke nicht einseitig übertrieben wird, zeichnet er das Charakteristische am semitischen Gottesbegriff richtig. Infolgedessen neigte die orientalische Auffassung dazu, die Macht und Geltung eines Gottes nach seinem Verehrungsbereich zu bemessen und nach der Macht und dem Reichtum zu beurteilen, den er seinen Verehrern verschaffte. Die Gottheit ist so groß und mächtig, wie das Volk, das ihr dient. So mußte also der Israelit, der die mächtigen und großen Weltreiche um sich sah, die Spannung fühlen zwischen der Idee seines universalen Gottesglaubens, der die ganze Welt als Eigentum Gottes, und die ganze Menschheit de iure als Reich Gottes forderte — und der einstweiligen Wirk-

speciem tantum historiae prae se ferre ad aliquid significandum a proprie litterali seu historica verborum significatione alienum?

Resp. Negative, excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo, Ecclesiae sensu non refragante eiusque salvo iudicio, solidis argumentis probetur Hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere. Die Enzyklika „Spiritus Paraclitus" tadelt diejenigen „die an sich, innerhalb gewisser Grenzen, richtige Prinzipien, mißbrauchen, so daß sie die Grundlage der Wahrheit der Hl. Schrift ins Wanken bringen", und sie rechnet unter diese Mißbräuche: „quod sensu et iudicio Ecclesiae posthabito, nimis facile ad citationes, quas vocant implicitas, vel ad narrationes species tenus historicas confugiunt; aut genera quaedam litterarum in Libris Sacris inveniri contendunt, quibuscum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat." cf. Enchir. Bibl. nr. 474.

Wenn man bedenkt, daß solche kirchliche Äußerungen nicht positive Lösungen der theologischen Forschungsprobleme bringen wollen, sondern disziplinären Charakter haben, indem sie den Glaubensinhalt der Hl. Schrift und seine Grundlagen gegen vielleicht voreilige Hypothesen sicherstellen wollen, so wird man den Sinn und Zweck jener Entscheidung so verstehen dürfen: die Kirche will nicht, daß die katholische Bibelforschung nun allzu leicht jenes Prinzip als bequeme und billige Auskunft in allen exegetischen Schwierigkeiten verwende; sie lehnt es aber nicht grundsätzlich ab, sondern verlangt bei seiner Anwendung solide Gründe dafür, daß in einer Erzählung tatsächlich eine freiere literarische Art vorliege, in der das erzählte äußere Geschehen nicht als Geschichte im strengen Sinne zu verstehen sei. In diesem Sinne hatte bereits Leo XIII. sich in der Enzyklika Providentissimus Deus geäußert: „Von dem wörtlichen und nächstliegenden Sinne darf [der katholische Exeget] nur abgehen, wo ihm ein Vernunftgrund (ratio) verbietet, ihn festzuhalten oder wo ihn die Notwendigkeit zwingt, ihn preiszu-

geben“ [1]). Hierzu bemerkt ein so besonnener und zurückhaltender Forscher wie H. Höpfl: „Eine solche Notwendigkeit wäre z. B. die absolute Unvereinbarkeit der wörtlichen Auffassung einer biblischen Erzählung mit historischen Tatsachen, die anderswoher absolut sicher feststehen“ [2]).

Die schwierige Aufgabe der atl. Forschung wird also darin bestehen, zu untersuchen, w o und w a r u m ein solcher Fall tatsächlich anzunehmen ist. Wir können hier unmöglich diese Frage im einzelnen behandeln. Ich möchte nur wenigstens kurz einige Ausführungen machen über einen Teil der Hl. Schrift, der im atl. Bibelunterricht wohl die wichtigste Rolle spielt, die sogenannte Urgeschichte, Gen. 1–11.

---

1) „a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere.“ Cf. Enchir. Bibl. Nr. 97.

2) l. c. 63.

DIE BIBLISCHE URGESCHICHTE

1. ZEITSCHEMA UND LEITENDE IDEE

In diesen 11 Kapiteln gibt uns die Bibel eine ganz kurz zusammengedrängte Darstellung der Menschheitsgeschichte von ihrem Anfange bis zu dem Punkte, wo sich daraus die Geschichte des Offenbarungsvolkes in seinem Stammvater Abraham hervorhebt. Lassen wir alle chronologischen Diskussionen über die Zeit Abrahams beiseite und nehmen dafür rund die Zeit zwischen 2000–1900 v. Chr. und legen wir das Zeitschema der Genesis selbst zugrunde, so umspannen die Kapitel 1–11 der Genesis die Zeit von über 2000 Jahren. Schon unter dieser Voraussetzung kann man in den 11 Kapiteln keine Geschichtsdarstellung dieses Zeitraumes im gewöhnlichen Sinne erwarten. Heute ist man nun in der Frage nach dem Alter der Menschheit nicht nur zu Auffassungen, sondern zu sicheren Ergebnissen gelangt, die den Zeitraum der Urgeschichte so unverhältnismäßig erweitern, daß man mit einer mehr oder minder elastisch-ausdehnenden Erklärung des Zeitschemas der Urgeschichte nicht mehr auskommt. P. Robert Köppel S. J., Geologe von Fach, hat in „Stimmen der Zeit" (Oktober 1928, S. 22–32) einen sehr lehrreichen und wichtigen Artikel über: „Das Alter der Menschheit" veröffentlicht. Er schließt mit dem „Endresultat": „Heute müssen wir mindestens mit ebensoviel Jahrzehntausenden rechnen, als ehedem

mit Jahrtausenden.“ Dann hat es aber keinen Sinn mehr, die in der Urgeschichte überlieferten Stammbäume von Adam bis Noe und weiter bis Abraham als strenge geschichtliche Überlieferung *retten* zu wollen mit der Annahme, daß *einzelne Zwischenglieder* übersprungen oder nachträglich ausgefallen seien. Müssen wir für das Alter der Menschheit nach den heutigen Ergebnissen der prähistorischen Forschung mindestens 50 000 *Jahre* annehmen, so bleibt m. E. nur mehr die Möglichkeit, die Urgeschichte der Genesis nicht als eine zwar bruchstückartige aber erinnerungsmäßig überlieferte Geschichte der Menschheit bis Abraham zu betrachten, sondern als *ideale Geschichte*. Ich will versuchen, Ihnen kurz darzulegen, wie ich diesen Ausdruck verstehe. Jeder, der die biblische Urgeschichte im Zusammenhang der Genesiserzählungen liest und überblickt, hat den sicheren Eindruck, hier nicht zufällig zusammengeschlossene Stücke vor sich zu haben; Genes 1–11 bildet *eine ideelle Einheit*, ist die unter einer leitenden Idee durchgeführte, im inneren Aufbau geschlossene thematische Einleitung in die Patriarchengeschichte, die selbst wiederum die Einleitung in die Geschichte des Gottesvolkes Israel bildet. Welches ist nun die leitende Idee, aus der diese Urgeschichte gestaltet ist?

Wellhausen sagt einmal: „Der wahre Inhalt des Gottesbegriffes war bei den Semiten die *Herrschaft*.“ Falls dieser Gedanke nicht einseitig übertrieben wird, zeichnet er das Charakteristische am semitischen Gottesbegriff richtig. Infolgedessen neigte die orientalische Auffassung dazu, die Macht und Geltung eines Gottes nach seinem Verehrungsbereich zu bemessen und nach der Macht und dem Reichtum zu beurteilen, den er seinen Verehrern verschaffte. *Die Gottheit ist so groß und mächtig, wie das Volk, das ihr dient.* So mußte also der Israelit, der die mächtigen und großen Weltreiche um sich sah, die Spannung fühlen zwischen der Idee seines universalen Gottesglaubens, der die ganze Welt als Eigentum Gottes, und die ganze Menschheit de iure als Reich Gottes forderte — und der einstweiligen Wirk-

lichkeit, in der nur das kleine Volk Israel Gott kennt und verehrt. Um diese Spannung auszugleichen und dem kühnen Glauben Israels das feste Fundament zu liefern, seinen Gott – der doch nur ein kleines Volk hat – als Weltgott aufzustellen, ist die Urgeschichte als Einleitung der religiösen Geschichte Israels vorangestellt worden, und nicht aus einem historischen Interesse daran, was in der Urzeit eigentlich gewesen und geschehen ist.

Entsprechend dieser leitenden Idee ist nun das Material zusammengestellt und ausgewählt, und der Verfasser beschränkt seine Darstellung auf einen solchen *Umfang*, der genügt, um jene Idee deutlich zu machen. Wie ein Dramatiker in einem historischen Drama die Handlungen, die zwar zeitlich weitauseinanderliegen, aber von ihm in innerem Zusammenhang gesehen werden, in seiner Darstellung auch zeitlich zusammenrücken darf, so haben wir auch in der Urgeschichte *eine Darstellung mit idealer Verkürzung der Zeitperspektive, die auch lediglich solche typischen Bilder und Begebenheiten schildert, die geeignet sind, die Idee des Verfassers deutlich zu machen.*

Diese Idee des Verfassers besteht, wie wir schon sagten, darin, den Gott Israels als den universalen Weltgott zu zeigen, und zu erklären, wie es komme, daß dieser Weltgott nicht von der ganzen Welt, sondern nur von dem kleinen Volk Israel verehrt werde. Er beginnt dementsprechend mit der Erschaffung der ganzen Welt und der ersten Menschen durch Gott. Die ersten Menschen kennen und fürchten ihn. Er steht also als der einzige Gott am Anfang der Menschheit. Im Sündenfall entfernt sich schon das erste Menschenpaar von seinem Willen. Diese Sünde wirkt sich dann weiter aus zu einer völligen *Verderbtheit der ganzen* Menschheit, in der nur noch ein Gottesfürchtiger vorhanden war: Noe. Da vernichtet Gott in einer furchtbaren Weltkatastrophe die ganze Menschheit und Noe wird gerettet. Mit ihm schließt Gott nach dem Gericht einen neuen Friedensbund, wie mit den ersten Menschen im Paradiese. *Noe* und seine Familie steht nun da *wie ein*

neuer Anfang, aus dem eine andere bessere Menschheit hervorgehen soll. Aber wiederum ein Abgleiten der Menschheit in Sünde! Bereits in Noes Familie der Frevel des Cham, dann in schnell fortschreitender Entwicklung wiederum völlige Entfremdung fast der ganzen Menschheit von Gott. Wie am Ende der ersten Periode als göttliches Gericht die Flut steht, so am Ende der zweiten Periode die Erzählung vom babylonischen Turmbau, die den Höhepunkt der Gottwidrigkeit, aber auch das Strafgericht Gottes zeigt, der das hochmütige gottwidrige Beginnen zunichtemacht und nun die Menschen sich selbst und ihrem bösen Sinne überläßt. Aber auch aus dieser verlorenen Masse ist einer übrig, der Gnade findet vor Gott, Abraham. Ihm offenbart sich Gott, führt ihn fort in ein fremdes Land um ihn zum Anfang eines Volkes zu machen, das inmitten der gottentfremdeten Heiden den wahren Gottesglauben bewahrt und für künftige Zeiten der ganzen Menschheit rettet. Das ist eine einheitliche und klare Idee, die sich deutlich als das gestaltende Prinzip im Aufbau der Urgeschichte zu erkennen gibt. Der ganze Inhalt steht zu ihr in innerem Zusammenhang.

2. DIE STAMMBÄUME DER URGESCHICHTE

Die Stammbäume mit ihren Namen und Altersangaben und die sogenannte Völkertafel dienen zur Darstellung der Einheit des Menschengeschlechtes und illustrieren diese im Längs- und Querschnitt. Naturgemäß konnte der Verfasser der Urgeschichte zu diesem Zwecke nur eine Darstellung geben, die den Auffassungen und der geschichtlichen Denkweise seiner Zeit entsprach. Eine direkte übernatürliche Offenbarung reiner Geschichte liegt ja außerhalb des Zweckes der göttlichen Offenbarung. Darum fügte also der Verfasser der Urgeschichte seiner Darstellung die sogenannte Sethitenliste (5), die Völkertafel (10) und die Semitentafel (11, 10–32), die er als fertige Überlieferung vor sich hatte, ein, weil sie geeignet waren, die Einheitlichkeit



des Menschengeschlechtes und die in demselben durch Gottes Vorsehung kontinuierlich fort bewahrte Erkenntnis des wahren am Anfang der Menschheit stehenden und dauernd über ihr waltenden Gottes zu illustrieren [1]). Das war es, worauf es ihm ankam und nicht die isoliert betrachteten Einzelheiten jener Stammbäume und Listen. Er führt diese nicht als authentische urkundliche Belege für geschichtliche Tatsachen an, sondern verwendet sie als Illustrationsmittel für seine religiöse Idee vom Verlauf der Menschheitsgeschichte. Und weil die Inspiration die eigentliche Intention des biblischen Schriftstellers leitet und in Dienst nimmt, darum garantiert sie ihre Richtigkeit und Wahrheit; die Darstellungsmittel aber behalten den Wert und die Bedeutung, die sie als vorher fertige Volksüberlieferung hatten. Die Hl. Schrift übernimmt sie zitationsweise. Im vorliegenden Falle handelt es sich sogar nicht nur um citatio implicita, sondern in Gen 5, 1: liber generationis Adam; 10, 1: generationes filiorum Noe; 11, 10: generationes Sem,

[1]) Bezüglich der Semiten- und Sethitenliste wird ohne weiteres zugegeben, daß es sich um überlieferte Stücke handelt, die der Verfasser der Genesis nur als illustrierende Darstellungsmittel übernimmt. Aber von der Völkertafel gilt m. E. dasselbe wegen der ähnlichen literarischen Art. Doch das ist schließlich für unsere Gesamtauffassung nicht wesentlich. Auch wenn man z. B. mit Šanda die Zusammenstellung der Völkertafel Moses zuschreiben will, so fügt sich das in unsere Auffassung von dem Sinn und der Bedeutung der Völkertafel im Zusammenhang der Urgeschichte aufs beste ein. Denn Šanda betont mit Recht: „Die Verknüpfung der Völker in eine Genealogie ist nicht von der materiellen Deszendenz, sondern von der geographischen und politischen Verbindung zu verstehen. Die Namen sind vielfach rein geographische Benennungen. So erklärt sich der Zusammenhang ethnographisch disparater Stämme unter einem gemeinsamen Stammvater z. B. Elam und Assur unter Sem." (Šanda, Moses und der Pentateuch) (Atl. Abh. IX, 4 5), Münster 1924, S. 153 f.). Dann ist es aber ganz klar, daß die Völkertafel nur den Sinn hat, die Einheit des Menschengeschlechtes zu illustrieren, und nicht, somatisch-genealogische Ursprungsverhältnisse zu lehren. Darum charakterisiert auch Šanda die Völkertafel also: „Die Völkertafel ist überhaupt ein für ihre Zeit großartiges Dokument, das zum erstenmal in der Geschichte die ganze damals bekannte Völkerwelt zu einer Einheit zusammenfaßt und unter die Leitung der universalen monotheistischen Gottheit stellt" (S. 157).

werden die folgenden Listen ausdrücklich als selbständige Stücke bezeichnet. Der Verfasser der Genesis hat sie der Überlieferung entnommen, ohne ihr Detail, wie die Zahlangaben über das Lebensalter der Urväter [1]) garantieren zu müssen, da es für seinen eigentlichen Zweck nicht wesentlich war. Daß diese Auffassung vereinbar ist mit den kirchlichen Grundsätzen und Richtlinien für die Inspirationsauffassung, zeigt eine Entscheidung der Bibelkommission vom 13. Februar 1905: Utrum ad enodandas difficultates, quae occurrunt in nonnullis S. Scripturae textibus, qui facta historica referre videntur, liceat exegetae catholico asserere agi in his de citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti, cuius adserta omnia auctor inspiratus minime adprobare aut sua facere intendit, quaeque ideo ab errore immunia haberi non possunt? Resp. Negative, excepto casu, in quo, salvis sensu ac iudicio Ecclesiae, solidis argumentis probetur: 1° Hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare, et 2° eadem nec probare nec sua facere, ita ut iure censeatur non proprio nomine loqui.

Wenn auch die negative Fassung der Antwort dem katholischen Exegeten größte Vorsicht in der Annahme von citationes implicitae zur Pflicht macht, so ist doch hier die grundsätzliche Auffassung bestätigt, daß ein von dem inspirierten Schriftsteller in seine Darstellung einbezogenes Zitat nicht dadurch ohne weiteres in seinem gesamten Detail bestätigt wird. Die für diese Annahme verlangten Bedingungen sind in unserem Falle ganz klar gegeben, da es sich hier nicht nur um Citatio implicita, sondern explicita handelt. Danach ist es also vom Standpunkte katholischer Bibelauffassung durchaus erlaubt, das allgemeine Zeitschema der biblischen Urgeschichte nicht für streng historisch anzusehen, sondern es als einen idealen Rahmen zu betrachten, innerhalb dessen der Verfasser in großen Einzelbildern die göttliche Leitung der Menschheitsgeschicke illustrieren will.

Nun bleibt uns die noch wichtigere aber auch schwierigere

---

[1]) Vgl. P. Heinisch, Die Lebensdauer der Urväter und Patriarchen, Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge. 1927, S. 301–21.

Frage: wie sind denn nun die einzelnen Erzählungen zu beurteilen, in denen die Urgeschichte uns die religiöse und heilsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit bis auf die Zeit Abrahams darstellt?

Wie die Stammbäume und die Völkertafel, so ist auch ein Teil der Erzählungen in der Urgeschichte alte Überlieferung, die der Verfasser vorgefunden und in seine Darstellung übernommen hat, weil sie geeignet war, seine Idee von der göttlichen Leitung der Menschheitsgeschichte darzustellen, oder vielleicht noch richtiger gesagt, weil er aus ihr jene Idee herauslas. Dies gilt vor allem von dem Mittelstück der Urgeschichte, der Sintfluterzählung.

3. DIE SINTFLUTERZÄHLUNG

Wir kennen heute nicht nur die Fluterzählung der Griechen und Römer, die sie schon früh aus Vorderasien übernommen haben, sondern vor allem die sumerische und babylonische Gestalt der Flutüberlieferung. Auf die Einzelheiten der letzteren, die heute meistens bekannt und jedem in deutscher Übersetzung oder Bearbeitung leicht zugänglich sind [1]), brauche ich hier nicht näher einzugehen. Sie zeigen so viele und so charakteristische Ähnlichkeiten mit der biblischen Sintfluterzählung, daß man wohl in beiden verschiedene Zweige der Überlieferung desselben Stoffes sehen muß. Heute ist die Deutung auch der sumerisch-babylonischen Fluterzählungen als Naturmythus von vielen Seiten aufgegeben worden und man sieht mit Recht in ihnen die, wenn auch mit phantastischen und mythologischen Zutaten ausgeschmückte Überlieferung einer wirklichen Naturkatastrophe. Darauf deutet schon der Umstand, daß altsumerische Königslisten [2]), die nur Königsnamen mit Regierungszahlen enthalten, „die Flut“ als ein Ereignis behandeln, das zwei verschiedene Epochen der Menschheitsge-

---

[1]) Vgl. P. Dhorme, Le Déluge Babylonien, in Revue Biblique 39 (1930), Sp. 481–502. Die Texte bei H. Greßmann, Altoriental. Texte zum A.T. [2](1926), S. 175–180 (11. Tafel des Gilgames-Epos) und S. 198 bis 201.

[2]) Text bei Greßmann, Altoriental. Texte, S. 147–49.

schichte trennt. Die eine dieser Listen beginnt: „Als das Königtum vom Himmel herabkam, war in Eridu das Königtum. Dann werden acht Könige mit phantastischen Regierungszahlen genannt, und danach heißt es dann: „Danach brach die Flut herein. Nachdem die Flut beendet war, stieg das Königtum (wieder) vom Himmel herab.“ Die phantastischen Regierungszahlen der „Könige vor der Flut“, beweisen noch nicht ohne weiteres, daß es sich hier um reine Mythologie handelt. Es kann trotzdem hier die Erinnerung an ein urgeschichtliches Ereignis vorliegen, dessen Einzelheiten erst im Laufe der Überlieferung ins Phantastische und Groteske gesteigert wurden. Die amerikanischen Ausgrabungen an den altsumerischen Ruinenstätten von Ur und Kisch scheinen einen Anhaltspunkt dafür ergeben zu haben, daß tatsächlich eine wirkliche Flutkatastrophe in gewaltiger Ausdehnung über Mesopotamien in prähistorischer Zeit hereingebrochen ist. Im Frühjahr 1829 stieß man in einem durch den Ruinenhügel von Ur senkrecht nach unten getriebenen Schacht auf eine durch und durch gleichförmige Lehmschicht, die man zunächst als die unterste Bodenschicht ansehen wollte, auf der die älteste Stadt erbaut wurde. Doch da sie höher lag, als die einstige übrige Bodenhöhe des Sumpflandes, so führte man den Schacht tiefer und fand nach 2,5 m wieder Schuttlagen mit Steingeräten und Töpferware. Ein zweiter Schacht in einer Entfernung von 275 m ergab in derselben Schichtung das gleiche Lager von angeschwemmtem Lehm. Die gleiche Feststellung einer solchen Lehmschicht lieferten die Ausgrabungen in dem weit entfernten Kisch. Daraus geht hervor, daß tatsächlich einmal in Mesopotamien eine alte Siedelung und Kultur ihr Ende gefunden hat in einer Flutkatastrophe, die für Mesopotamien eine Art Weltuntergang bedeutet haben muß. C. L. Woolley, der Leiter der amerikanischen Ausgrabungen in Ur, zögert nicht, in seiner Entdeckung den Beweis für die babylonische und biblische Sintflut zu sehen [1]). Von anderer Seite verwahrt man sich dagegen, die von Woolley für ein südmesopotamisches Gebiet von etwa 600 km Länge und 150 km Breite angenommene Flut

[1]) Vgl. C. L. Woolley, Ur und die Sintflut, Leipzig 1930, S. 20 ff.

mit der biblischen Sintflut zu identifizieren. Wir haben wohl heute noch nicht die genügenden Unterlagen, um in dieser Frage eine sichere Entscheidung zu fällen. Aber dennoch ist die Konstatierung jener riesigen mesopotamischen Flutkatastrophe von größter Bedeutung für die Beurteilung der babylonischen und auch der biblischen Fluterzählungen. Sie zeigt, daß diese Erzählungen keine reine Phantasie oder Mythologie sind, sondern die Erinnerung an ein wirkliches Ereignis aus der Urzeit enthalten. Auch wenn die von Woolley konstatierte Flut nicht die eigentliche biblische Flut darstellt, so ist sie doch schon sehr wertvoll als eine „Parallele" zu ihr.

Bieten uns so die Ereignisse der Ur- und Frühgeschichte Mesopotamiens guten Grund den Kern der biblischen Sintfluterzählung für geschichtliche Überlieferung zu halten, so ist auf der andern Seite aber auch darauf hinzuweisen, daß die Form, in der diese Überlieferung an den Verfasser der biblischen Urgeschichte kam, Spuren des langen Weges an sich trägt, den sie durchlaufen hat. Namentlich in dem Detail, wie den Zeitangaben, der Zahl der in die Arche mitzunehmenden Tiere, dürfen wir wohl freie Zutaten sehen, die im Laufe der Zeit sich mit der Überlieferung verbunden haben. Der Verfasser hat die Sintfluterzählung in seine Darstellung übernommen mit all den Einzelheiten, die die Überlieferung zu seiner Zeit darüber bot. Aber er zeigt uns durch sein schriftstellerisches Verfahren auch deutlich, daß diese Einzelheiten der Überlieferung nicht Gegenstand seiner schriftstellerischen Intention sind, P. Heinisch hat in einer eingehenden literarkritischen Betrachtung der Sintfluterzählung gezeigt, daß darin tatsächlich zwei verschiedene Erzählungen zusammengearbeitet sind, die wohl in ihrem wesentlichen Inhalt übereinstimmen, aber in den Zeitangaben, der Zahl der mitzunehmenden Tiere und anderm Detail deutliche Verschiedenheiten zeigen [1]). Wenn der Verfasser der biblischen Erzählung diese beiden Überlieferungen ineinander arbeitet, ohne aber diese miteinander nicht zur Deckung zu bringenden Verschiedenheiten gegeneinander auszugleichen, so zeigt er damit deutlich genug, daß er diese verschiedenen

[1]) P. Heinisch, Das Buch Genesis (Bonner A.T.) 1930, S. 173–77.

Angaben auf sich beruhen läßt und eben nur die vorhandene Form der Überlieferung bieten will. Ziel seiner Darstellung ist es, die in dieser Überlieferung enthaltene Idee eines gewaltigen göttlichen Strafgerichtes über die verderbte Menschheit zugleich mit dem Erweis der göttlichen Güte und Huld gegen den einzigen Gerechten, Noe, darzustellen. Gerade durch die Hervorhebung dieses eigentlichen Zweckes und Sinnes der biblischen Erzählung kann man den Schülern auch deutlich den inneren wesentlichen Unterschied zeigen, der trotz aller Berührung in äußeren Einzelheiten, zwischen ihr und den babylonischen Flutsagen besteht. In der sumerisch-babylonischen Erzählung ist es der nicht ethisch begründete, sondern unmotivierte Zorn der Götter, der das Menschengeschlecht durch Ertränken vernichten will. Ein Gott, Enki, verrät den Beschluß per nefas seinem Liebling Uta-Napišti. Dieser wird also gerettet, was aber die andern Götter zunächst sehr unwillig aufnehmen. Erst durch Opfergaben des Geretteten werden sie damit ausgesöhnt. In vollkommenem Gegensatze zu dieser Auffassung erscheint in der biblischen Urgeschichte die Flut als ein gerechtes Gottesgericht über die verderbte Menschheit und die Rettung des Noe als ein Erweis der Gnade und Gerechtigkeit desselben Gottes. Die ganze Erzählung ist hier religiös-ethisch aufgebaut, eine eindrucksvolle Belehrung über Gottes gerechtes und gütiges Walten über der Menschheit; dieser religiös-ethische Gehalt ist es, den der Verfasser der Urgeschichte in der Sintflut darstellen, also die göttliche Wahrheit, die er lehren will.

4. DIE „GOTTESSÖHNE“ UND DIE „MENSCHENTÖCHTER“ IN GEN. 6, 1–4

Eine besondere Behandlung erfordert noch das ganz kurze Erzählungsfragment am Anfange der Sintfluterzählung, Kapitel 6, 1–4, die merkwürdige Erwähnung von „Gottessöhnen“ und „Menschentöchtern“, aus deren Verbindung die „Nefilim“ (LXX. *γίγαντες*) hervorgegangen zu sein scheinen. Viele katholische Exegeten wollen die Bezeichnung „Gottessöhne“

hier in moralisch-religiösem Sinne nehmen und darunter die „frommen Menschen" oder im Sinne der Urgeschichte die Nachkommen des frommen Seth verstehen, im Gegensatz zu den gottentfremdeten Nachkommen Kains, deren Töchter darum als die „Menschentöchter" bezeichnet würden. Danach besagte also die Notiz, daß auch der ursprünglich noch fromme Teil der Menschheit durch Vermischung mit den Kainiten in die allgemeine Verderbnis hineingezogen worden sei. Auch P. Heinisch vertritt in seinem schon erwähnten neuen Kommentar zur Genesis diese Auffassung, hält es aber für möglich, daß der Text in seiner heutigen Gestalt die Umbiegung einer älteren Erzählung sei, in welcher mit den „Gottessöhnen", wie sonst in der Hl. Schrift, Engel oder himmlische Geistwesen gemeint waren [1]).

[1]) Man darf wohl nicht sagen, daß die Deutung der „Gottessöhne" auf die Sethiten eine bloße „apologetische Ausflucht" wäre. Der † (prot.) Münsterer Alttestamentler J. W. Rothstein hat in seinem Beitrag zur Festschrift für K. Budde (Töpelmann, Gießen, 1920): „Die Bedeutung von Gen 6, 1–4 in der gegenwärtigen Genesis", diese Auffassung vom Standpunkt der modernen Pentateuchkritik aus zu begründen versucht. Er meint: „Daß wir hier einem stark mythologisch gearteten Fragment aus einer vielleicht uralten Schrift (J[1]) gegenüberstehen, daran zweifle ich nicht, auch nicht daran, daß der Autor dieser Schrift wirklich an eine eheliche Verbindung von Engelwesen mit menschlichen Weibern und ihre Früchte gedacht hat. Ich stimme darin der heute herrschenden Auffassung (vgl. zuletzt König, Genesis) zu. Anders muß ich mich aber stellen, wenn es sich um die Frage handelt, welchen Sinn die Erklärung im Zusammenhang der gegenwärtigen Genesis haben soll. Da glaube ich der mythologischen Deutung der „Gottessöhne" widersprechen und die Beziehung derselben auf die „Sethiten" und die der „Menschentöchter" auf die „Kainiten" für richtig halten zu müssen" (S. 150). Rothstein begründet seine Auffassung an erster Stelle damit, daß der letzte Redaktor der Genesis Rp, der dem Werke den letzten Sinn und Zusammenhang aufgeprägt habe, in der durch Ezra und Nehemia eingeleiteten Reformperiode geschaffen habe. Er meint: „Jene Männer mußten sich neben andern Übeln mit besonderer Kraft gegen Mischehen mit Weibern heidnischer Herkunft . . . wenden, weil von ihnen Wirkungen befürchtet wurden, die das Volk erneut reif für ein Zorngericht Gottes machten. Lag es da nun nicht nahe, hinsichtlich ihrer didaktischen Absicht in dem Werke des Rp die Episode Gen 6, 1–4 in Beziehung zu jener Erscheinung in der jüdischen Gemeinde im 5. Jhdt. zu setzen? Es handelt sich ja dort auch um Mischehen und die gefährlichen Folgen, die sie für die Menschheit hatten und die in dem Flutgericht sich auswirkten" (S. 151 f.). Rothstein betont ferner, daß der Ausdruck: „Gottessöhne" als Engelbezeichnung sich sonst nur in jüngeren nach-

Aber gegen diese Auffassung bestehen doch schwere Bedenken. An andern Stellen bedeutet der Ausdruck Gottessöhne sicher „Engel“: Job 1, 6; 2, 1; 38, 7. Ps. 29; 1; 89, 7. Dan 3, 25. Ferner ist die Bezeichnung der Sethiten als Gottessöhne im Zusammenhang nicht deutlich genug vorbereitet; im Gegenteil, wenn man V. 1 und 2 gegeneinanderhält: – „1. Als nun die Menschen anfingen sich zu vermehren auf der Erde und ihnen Töchter geboren wurden, 2. da sahen die Gottessöhne, daß die Töchter der Menschen schön waren“ – so legt sich einem notwendig die Auffassung nahe, daß in V. 1 von der Vermehrung der Menschen im allgemeinen, also nicht nur der Kainiten, die Rede sei, und daß darum in V. 2 mit den „Gottessöhnen“ außermenschliche Wesen gemeint seien. Die Deutung der Gottessöhne auf die Sethiten wird auch keineswegs durch die katholische Tradition gesichert. Eine ganze Reihe von Kirchenvätern und alten Kirchenschriftstellern hat darin Engel gesehen, die mit Menschentöchtern in geschlechtliche Beziehung getreten seien. Sie sahen in dieser Annahme keine theologische Schwierigkeit, weil sie noch keine ganz klar und scharf ausgeprägte Vorstellung von der rein geistigen Natur der Engel hatten, sondern diesen eine Art ätherischen Leibes zuschrieben. Auch heute noch ist die rein geistige Natur der Engel nicht dogmatisch definiert, aber sie hat sich als theologische Meinung so allgemein durchgesetzt, daß vom heutigen theologischen Standpunkt aus eine

---

exilischen Schriften finde und in Gen 6, 1–4 vielleicht gar nicht ursprünglich sei, sondern vielleicht von R^p anstelle eines ursprünglichen „elohim“ (= göttliche Wesen) gesetzt worden sei, um den mythologischen Charakter der Erzählung zu verwischen und „einen Ausdruck einzusetzen, den er als Bezeichnung für Gott zugehörige Menschen verwenden (Rothstein verweist dafür auf Mal 2, 10. 11) und von dem er hoffen konnte, daß er auch von den Lesern im Zusammenhang der biblischen urgeschichtlichen Kapitel richtig aufgefaßt werde“ (S. 156). Aber gerade letzteres ist doch wohl zweifelhaft, wie die Deutung der jüdischen Apokryphen und der ältesten Kirchenschriftsteller beweist. Ich kann mich von der Deutung auf die Sethiten im Zusammenhang nicht genügend überzeugen und glaube darum, daß die katholische Bibelforschung sich nicht einseitig auf diese Auffassung verlassen darf, sondern eine Erklärung suchen muß, die mit dem ursprünglichen nicht umgedeuteten Sinn des Erzählungsfragments rechnet.

geschlechtliche Vermischung von Engeln oder Geistwesen mit Menschentöchtern nicht als eine wirkliche Tatsache überhaupt diskutiert werden kann. Wenn man also unter den „Gottessöhnen“ im Sinne des Erzählers Engel versteht, so steht der Inhalt der kurzen Erzählung zwar nicht mit einem definierten Dogma, in Widerspruch – er ist also nicht antidogmatisch – aber er kann auch nicht aufgefaßt werden als Aussage mit Offenbarungsinhalt, – er ist, wenn man so sagen darf: adogmatisch, d. h. er spiegelt eine volkstümliche Vorstellung wieder, die die Bibel referiert, ohne sie in das Gefüge der göttlichen Offenbarung einzugliedern.

Diese Auffassung legt sich nahe, wenn wir den abgerissenen fragmentarischen Charakter des Stückes beachten. So wie die Verse heute dastehen, bilden sie ein verstümmeltes, in einzelnen Zügen (V. 3 und 4) überhaupt nicht mehr ganz verständliches Fragment. Mit dem Hauptteil der biblischen Sintfluterzählung hat es ursprünglich nicht im Zusammenhang gestanden. Man wird wohl annehmen dürfen, daß es einer andern volkstümlichen Version der Sintflutüberlieferung angehörte, die die Flut als die Vernichtung eines gewalttätigen und selbstüberheblichen Riesengeschlechtes darstellte. Diesen gewalttätigen Riesen schrieb die Volksphantasie wegen ihrer übermenschlichen Kraft auch einen übermenschlichen Ursprung zu. Eine solche Gestalt der Flutüberlieferung braucht *nicht* auf *heidnischen* Ursprung zurückzugehen, sondern kann ebensogut auch aus den primitiven Vorstellungen der israelitischen Volksreligion entstanden sein. Weisheit 14, 6 zeigt uns ebenfalls die Sintflut in Verbindung mit der Vernichtung eines übermütigen Riesengeschlechtes. Dort heißt es: „So hat ja auch in der Urzeit, bei dem Untergang der übermütigen Riesen, die Hoffnung der Welt (= Noe) auf ein Floß sich geflüchtet und dadurch der Welt den Samen eines neuen Geschlechtes hinterlassen.“ In der eigentlichen Sintfluterzählung, die der Verfasser der Urgeschichte in seine Darstellung übernahm, scheint dieser Zug nicht vorhanden gewesen zu sein. Weil der Erzähler aber die Überlieferung, wie sie über dieses gewaltige Ereignis in Israel vorhanden war, mit allen ihren Besonderheiten bieten wollte,

so nahm er, wie anderes Detail der Überlieferung, auch diesen charakteristischen Zug aus einer andern Version der Sintflutüberlieferung. Damit will er aber seinen Inhalt, ebensowenig wie die oben erwähnten Detailangaben des Hauptberichtes, zur ersten Intention seiner Darstellung machen; sondern er benützt diese Volksüberlieferung – an der er keinen Anstoß zu nehmen brauchte, weil seine Gesamtidee dadurch in ihrem Wesen nicht berührt wurde – als Darstellungsmittel, um die Verwilderung und Gottesfeindschaft der in der Flut vernichteten Welt mit kräftigen und eindrucksvollen Farben zu schildern.

Diese Auffassung ist vom Standpunkte katholischer Bibelauffassung durchaus möglich und kann in Einklang gebracht werden mit einer bereits oben S. 26 f. angeführten Entscheidung der Bibelkommission vom 13. Februar 1905. Der fragmentarische Charakter des Stückes, die zum Teil nicht mehr ganz verständlichen Einzelheiten der Vv. 3 und 4 beweisen, daß sicher der Verfasser der Genesis nicht selbst dieses Stück verfaßt hat; also zitiert er hier ein ihm fertig vorliegendes Stück und die lose Art, wie er es in den Zusammenhang einfügt, läßt erkennen, daß er eben nur zitieren, d. h. auch diesen Zug in der ihm vorliegenden Überlieferung wiedergeben will. Man darf also den in der Antwort der Bibelkommission zugestandenen Fall als gegeben ansehen, und annehmen: 1^{0} Hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare, et 2^{0} eadem nec probare nec sua facere, ita ut iure censeatur non proprio nomine loqui (vgl. Enchir. Bibl. nr. 153). Erfahrungsgemäß wird von Schülern höherer Klassen und auch von gebildeten Laien Bedenken und Widerspruch gegen die Inspiration des A.T. häufig gerade mit dem Hinweis auf den Abschnitt Gen 6, 1–4 begründet, den man sich nicht als göttlich inspirierte Offenbarung denken könne. Demgegenüber muß man also darauf hinweisen, daß eine solche Stelle nicht isoliert betrachtet werden darf. Ein biblisches Buch ist als Ganzes inspiriert, und einzelne Sätze und Stücke nehmen als Teile des Ganzen an der göttlichen Inspiration Teil. Wenn man aber ein Stück wie Gen. 6, 1–4 für sich allein nimmt, und dann diese aus dem Zusam-

menhang gelöste Einzelheit in Proportion zu dem Wesen und Zweck der Inspiration bringen will, so kann man nicht zum richtigen Verständnis kommen, weil durch die Isolierung der richtige Ausblick schon versperrt ist. Wenn man aber im Auge behält, daß ein solcher Abschnitt nur als literarisches Darstellungsmittel verwandt ist – gleichsam ein altes Architekturstück in einem Neubau – so macht es keine theologische Schwierigkeit, wenn man die Gesamtdarstellung als inspiriert betrachtet, dann auch eine solche Einzelheit als inspiriert anzusehen, nicht für sich allein betrachtet, sondern als Teil eines inspirierten Ganzen.

5. DRAMATISIERUNG DES GEDANKENS ALS DARSTELLUNGSMITTEL

Wir haben bisher den Verfasser der Urgeschichte beobachtet, wie er uralten Überlieferungsstoff in bestimmter fertig vorliegender Form in seine Darstellung übernimmt, um durch sie seine Idee von der religiösen Entwicklung der Menschheit und ihrer göttlichen Leitung zu illustrieren. Wir finden aber auch in der Urgeschichte eine Reihe von Erzählungen, bei der wir bisher noch keinen Zusammenhang mit anderweitiger Überlieferung feststellen konnten, die wir vielleicht als eigene Schöpfungen des Verfassers oder eines ihm vorhergehenden Einzelerzählers (im Unterschiede von volkstümlicher Überlieferung) halten müssen. Auch diese Erzählungen dienen der Darstellung der Idee, nach der die Urgeschichte aufgebaut ist. Ja hier ist, noch inniger wie bei den aus der Volksüberlieferung entnommenen Stücken, das Ganze der Erzählung von dieser Idee getragen; die äußere Begebenheit wird nicht um des in ihr enthaltenen äußeren Geschehens willen, wie in reiner Geschichtsdarstellung, erzählt, sondern dieses äußere Geschehen – dem, um ein Mißverständnis auszuschließen, ein wirkliches Geschehen zugrunde liegt – wird so dargestellt, daß es eine Idee zum Ausdruck bringt, ist also Dramatisierung eines Gedankens.

Ein Beispiel soll klar machen, was ich meine. In Gen 1, 28 f.

heißt es: „Und Gott sprach: lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnis; er soll herrschen über die Fische im Meer, die Vögel des Himmels und die Tiere der Erde . . . Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: wachset und mehret euch.“ Hier will offenbar das Sprechen und Segnen Gottes nicht als äußerer Vorgang aufgefaßt werden, sondern der Erzähler hat diese Worte und den Segen Gottes aus dem Werke Gottes, d. h. aus der menschlichen Natur, so wie Gott sie schuf, abgeleitet und sie Gott bei der Erschaffung in den Mund gelegt, um dadurch das Wesen und die Bedeutung des Menschen als Krone der Schöpfung auszudrücken. Gott hat diese Worte und diesen Segen gesprochen, nicht in äußerlicher Rede, sondern in der Erschaffung selbst, indem er die den Worten und dem Segen entsprechenden Kräfte und Fähigkeiten in die Natur des Menschen hineinlegte.

In Beispielen, wie dem eben genannten, wird niemand bestreiten, daß „Dramatisierung des Gedankens“ vorliegt. Aber es ist nicht einzusehen, warum man nur einen Einzelzug und nicht auch eine ganze Erzählung nach diesem Prinzip erklären dürfe, wenn es gelingt, dasselbe in der Erzählung als inneres Aufbaugerüst deutlich zu machen. Ich glaube, daß wir darin vielleicht den Schlüssel zum Verständnis der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte finden können.

6. DAS SIEBENTAGEWERK DER SCHÖPFUNG

In bezug auf den ersten Schöpfungsbericht sind wohl heute auf katholischer Seite so ziemlich alle Arten von Konkordanztheorien aufgegeben, und man hält ihn für eine freie, von dem damaligen Weltbilde ausgehende Darstellung des Gedankens, daß Gott das ganze Universum erschaffen hat und eben darum der höchste Herr der ganzen Welt ist. Was dem Bericht den Anschein gibt, als wolle er wirklich auch den äußeren Hergang der Weltschöpfung darstellen, ist die Einfügung der einzelnen Schöpfungswerke in den Rahmen einer siebentägigen Woche. Ohne Zweifel wird hier formell ein äußerer Hergang und Verlauf der Weltbildung beschrieben.

Aber wenn wir uns klar darüber werden, worauf sich diese Darstellung des äußeren Herganges aufbaut, so ergibt sich von selbst, daß der Erzähler für diese Darstellung keine absolute dogmatische Geltung beanspruchen will. Denn der Rahmen des Siebentagewerkes ist eine freie ideale Form der Darstellung des göttlichen Schöpfungswerkes. Für den Israeliten war die durch uralte Überlieferung geheiligte Zeiteinteilung der Woche ein göttliches Weltgesetz, welches das Leben und die Betätigung der Menschen und damit den allgemeinen Weltlauf regelt. Nun finden wir bei den alten Völkern des Orients, bereits bei den Sumerern, als Ausdruck des stark symbolhaften Denkens der alten Zeit, die Neigung, alles Irdische als Gleichnis eines Himmlischen (und umgekehrt) zu fassen. A. Jeremias nennt als ein „Axiom der sumerischen Weltenlehre": „Dem Oberen entspricht das Untere. Alles irdische Sein und Geschehen entspricht einem himmlischen Sein und Geschehen"[1]. Was also Gesetz und Regel für das irdische Leben und das menschliche Wirken war, betrachtete man als Abbild eines himmlischen Gesetzes. Diese Auffassung kommt ja auch deutlich zum Ausdruck in der Begründung des Sabbatgebotes Ex 20, 11: „Denn in sechs Tagen hat Jahwe den Himmel, die Erde und das Meer, und alles was in ihnen ist, gemacht; dann ruhte er am siebten Tage. Darum hat Jahwe den Sabbat gesegnet und ihn für heilig erklärt." Man hat oft gesagt: der erste Schöpfungsbericht stelle die Schöpfung in sieben Tagen dar, um die Heilighaltung des Sabbats zu lehren. Aber es wäre m. E. eine schiefe Auffassung, anzunehmen, daß hier die Heilighaltung der Wochenordnung und des Sabbats erst auf Grund des in der Schöpfung dargestellten Siebentagewerkes verlangt werde. Nicht weil man zuerst sagte: Gott hat in sieben Tagen die Welt geschaffen, hat man weiter gesagt: also muß auch der Mensch in der Zeitordnung der Woche leben und arbeiten; sondern ursprünglich war es umgekehrt: weil man die Wochenordnung und den Sabbat als göttliches Weltgesetz betrachtete, darum lag es nahe, wenn man Gottes Wirken in der Weltschöpfung äußerlich darstellte, dann es auch entsprechend

[1]) A. Jeremias, Handbuch der altoriental. Geisteskultur[2], S. 25.

jener Zeitordnung darzustellen, also Gottes Wirken als das Werk einer heiligen Weltzeitordnung, einer heiligen Woche geschehen zu lassen. Der Schriftsteller, der aus dieser Idee heraus den ersten Schöpfungsbericht als Siebentagewerk aufbaute, hat sicher nicht daran gedacht, dieses siebentägige Schema als historisch in dem Sinne zu betrachten, wie die frühere wörtliche Erklärung es verlangte, oder wie auch die sogenannte Konkordanztheorie glaubte, es tun zu müssen. Für ihn war der eigentliche Sinn und Zweck der Erzählung in den religiösen Wahrheiten über den Schöpfer und sein Verhältnis zur Schöpfung enthalten, aber nicht in dem äußeren Rahmen, in dem er jene Wahrheiten darbot.

7. DIE ERSCHAFFUNG DES ADAM

Auch der zweite Schöpfungsbericht läßt sich aus einem ähnlichen Gesichtspunkte verstehen, als konkrete und dramatische Ausgestaltung einer Idee. Da heißt es 2, 7: „Und es bildete Gott den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase Lebensodem; so wurde der Mensch ein lebendes Wesen.“ Mit der Annahme anthropomorpher Redeweise allein kommt man hier nicht aus. Solche liegt auch ganz gewiß vor; aber selbst die naive Vorstellungswelt der alten Zeit, aus der diese Erzählung heraus entstanden ist, wird diese Schilderung des göttlichen Tuns bei der Erschaffung des Menschen nicht für bloße Wiedergabe der äußeren Wirklichkeit angesehen haben. Dagegen spricht der deutlich sichtbare symbolische Charakter, den dieses göttliche Tun hat. Diese Erzählung illustriert an dem Werden des Menschen dessen innere Natur. Das höchste Wunder der sichtbaren Schöpfung Gottes und darum seinem Wesen nach etwas Unbegreifliches, Rätselhaftes, eine Zusammensetzung der verschiedensten Wesenselemente, ein Geheimnis für sich selbst, das ist der Mensch. Schwach, hinfällig, vergänglich auf der einen Seite, wie alles irdische Leben dem Tode und dem Staube verfallen, aber auf der andern Seite doch wieder erhaben über alles andere Leben, Gott selbst ähnlich durch die Kraft seines Geistes und Willens.

Diese Gedanken, die die Grundlage für ein dem Menschen eigenes Verhältnis zu Gott bilden, findet der Erzähler in der Natur des Menschen begründet, sie sind also vom Schöpfer gleichsam in das Wesen des Menschen hineingeschaffen. Es sind Gedanken ganz ähnlich denen, die im ersten Schöpfungsbericht 1, 28 durch die Rede Gottes illustriert werden; der zweite Bericht illustriert noch dramatischer und anschaulicher nicht nur durch göttliches Reden, sondern durch die Handlung selbst. Er läßt Gott den Körper des Menschen aus dem Staube der Erde nehmen, der ja in der Sprache der Bibel das stehende Symbol der Schwachheit und Vergänglichkeit ist. Die Lebenskraft aber, das unergründliche Rätsel, vor dem gerade der Mensch der alten Zeit in ehrerbietigem, fast religiösem Staunen stand, kommt von Gott. Der Hauch (als Atem) ist ja Zeichen und Symbol des Lebens. Wenn also der Erzähler Gott dem Menschen (von seinem) Lebensodem einhauchen läßt, so ist damit symbolisch-bildlich die Auffassung, daß der Mensch gleichsam an Gottes Leben teilnimmt, also der Gedanke der Gottebenbildlichkeit angedeutet. Daß wir damit nicht zuviel Bedeutung hineinlegen, sondern daß nach dem Sinne der Erzählung der Mensch ein Leben in höherem Sinne besitzt, als die übrigen Lebewesen, geht aus einem Vergleich mit 2, 19 hervor, wo im gleichen Bericht die Erschaffung der andern Lebewesen geschildert wird: „Da bildete Gott aus der Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels." Hier wird nur das vergängliche Element erwähnt. Von einem Einhauchen des Lebens durch Gott selbst wird offenbar mit Absicht hier nicht gesprochen.

Wenn wir dies alles berücksichtigen, so ergibt sich daraus die Erkenntnis: die biblische Erzählung von der Erschaffung Adams will uns nicht den äußeren Hergang lehren, wie der Mensch geschaffen worden ist, sondern sie will uns zeigen, als was er geschaffen wurde. Ihr eigentlicher lehrhafter Inhalt sind Wahrheiten über das Wesen des Menschen und seine Beziehung zu Gott, die Form der literarischen Darstellung aber ist kunstvolle symbolische Dramatisierung dieser Wahrheiten.

8. DIE ERSCHAFFUNG DER EVA

Wie die Erschaffung Adams, so ist dann natürlich auch die Erschaffung der Eva zu betrachten, da sie demselben Bericht angehört. Die Erschaffung Adams sollte das Wesen des Menschen überhaupt, seine Natur als Einzelindividuum illustrieren. Damit ist aber die tiefere Betrachtung über das Wesen des Menschen noch nicht erschöpft. Mit seiner innersten Natur ist der Mensch in die menschliche Gemeinschaft hinein verflochten. Das ist nicht erst ein moderner Gedanke, sondern gerade in alter Zeit war den Menschen das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit lebendig, während individualistische Gedanken weniger entwickelt waren. Unsere Erzählung macht ja auch mit ausdrücklichen Worten die Bedeutung der Gemeinschaft für den einzelnen Menschen geltend, indem sie Gott 2, 18 sprechen läßt: „Es ist nicht gut für den Menschen, daß er allein sei; ich will ihm eine Hilfe machen, wie sie ihm entspricht." Ausdrücklich wird 2, 20 betont, daß die Tierwelt dem Menschen keine „Hilfe, wie sie ihm entspricht", bieten konnte. Ihm genügt keine Gemeinschaft, die ihm bloß äußeren Nutzen und materielle Hilfe bietet, er verlangt nach einer Hilfe und Ergänzung, die auf der Gemeinschaft menschlichen Denkens und Fühlens beruht. Dieses im Wesen des Menschen begründete Bedürfnis bildet nach der Auffassung des Erzählers das Fundament der ersten und grundlegenden menschlichen Gemeinschaft, der Ehe; auf ihm beruht darum der geheimnisvolle Zug des einen Geschlechtes zum andern hin. Auch andere Stellen des A.T. zeigen, daß dem altisraelitischen Denken die Geschlechterliebe als ein tiefes Geheimnis der menschlichen Natur erscheint; vgl. Prov. 30, 18 f.

„Drei Dinge sind, die mir zu wunderbar erscheinen,
und vier sind mir unbegreiflich:
Der Weg des Adlers am Himmel,
der Weg der Schlange über den Felsen,
der Weg des Schiffes im Meere
und der Weg des Mannes zum (jungen) Weibe."

Ferner die bekannte Stelle Cantic. 8, 6 f.

„Stark wie der Tod ist die Liebe,
hart wie die Unterwelt ihr Eifern . . .

Wollte einer allen Reichtum seines Hauses um die Liebe hingeben,
Würde man ihn etwa verachten (= für töricht halten)?

Wir sehen daraus, für die biblische Auffassung ist die Geschlechterliebe ein Rätsel der menschlichen Natur, vor dem man in Scheu und heiliger Ehrfurcht wie vor einem Geheimnis des Schöpfers steht. Und dieses Geheimnis will die Erzählung von der Erschaffung der Eva in symbolischer Weise deuten. Sie zeigt, wie der Schöpfer selbst jene Liebe als eine Art inneres Wesensgesetz in die menschliche Natur hineingelegt hat, daß sie darum auch stärker ist als alle andern Bande. Wenn sie im Menschen erwacht, so löst sie selbst das sonst innigste Band zwischen Eltern und Kind, wie es der Schriftsteller ausspricht in V. 24: „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie zwei werden zu einem Fleische (= Körper) werden", d. h. sie werden so innig miteinander verbunden sein, als ob zwei Menschen nur einen lebendigen Körper bildeten, oder wie wir sagen würden: ein Herz und eine Seele wären.

In feiner und tiefsinniger Symbolik ist in diesem Worte das Wesensgesetz der ehelichen Gemeinschaft, so wie der Schöpfer sie im Ideal wollte, gezeichnet: die Einheit und die Unauflöslichkeit. Eine Frau ist dem Manne als Ergänzung seines Wesens von Gott bestimmt und ihre Verbindung ist unauflösbar; sowenig man einen lebendigen Körper auseinandertrennen kann und darf, ebensowenig können die beiden Menschen mehr voneinander getrennt werden, die in der ehelichen Gemeinschaft „zwei in einem Fleische" geworden sind. In diesem Sinne erklärt Christus die Stelle bei Math 19, 6: itaque iam non sunt duo sed una caro; quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. Die Erzählung zeigt uns ein Ideal der Ehe, das ganz auf der Höhe neutestamentlicher Ethik steht, und auf welches sich Jesus bei seiner Ablehnung der Ehescheidung (Math 19, 4–6) berufen konnte mit dem Hinweis: ab initio non fuit sic.

In dem V. 24 haben wir also das Kernstück der Erzählung, in dem der Schriftsteller ihren Sinn und ihre Bedeutung selbst zusammenfaßt und ausspricht. Die Art, wie er die Erschaffung der Eva schildert, sollte dieses Wort vorbereiten und illustrieren.

Schon von jeher haben die Schrifterklärer eine bedeutungsvolle Symbolik darin gesehen, daß Eva aus einer Rippe Adams gebildet wird. In der Erzählung selbst wird die Symbolik gedeutet durch das Wort: „Das ist nun Bein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleische, darum soll sie ischa (Weib) heißen, denn vom isch (Manne) ist sie genommen“ (V. 23), d. h. also: die Frau ist dem Manne wesensverwandt, von gleicher Art wie er selbst, ja noch mehr: sie ist gleichsam ein Teil seiner selbst, ohne den ihm etwas fehlen würde, mit dem er sich darum wieder in der ehelichen Gemeinschaft zusammenfinden muß. Warum die Erzählung, um diese Deutung des Geheimnisses der ehelichen Gemeinschaft zu illustrieren, nun Eva gerade aus einer Rippe Adams gebildet werden läßt, ist schwer zu sagen; aber sicher steckt auch gerade in der Rippe ein Symbol. Schon die Kirchenväter haben es zum Teil abgelehnt, diesen Zug wörtlich-realistisch zu verstehen, und suchten mit Recht darin eine symbolische Andeutung. Die Symbolik der alten Zeit ist aber für uns in manchen Stücken schon völlig verdunkelt und wir werden wohl heute auch die symbolische Bedeutung der Rippe in unserer Erzählung nicht mehr mit völliger Sicherheit bestimmen können. Aber der Beachtung wert scheint mir die Tatsache, daß in der sumerischen Schrift dasselbe Schriftzeichen: TI(L) die Bedeutung: Leben und: Rippe hat. Man braucht deswegen nicht mit P. Rießler anzunehmen, die Rippe sei nur durch einen Irrtum bei der Umschrift einer ursprünglich keilinschriftlichen Erzählung in den Text hineingekommen, in der es ursprünglich geheißen habe: „Und Gott nahm etwas von dem Lebens(geist) des Adam.“ Jene Tatsache scheint darauf hinzudeuten, daß zwischen den Wortbegriffen für Rippe und Leben ein Zusammenhang war, auf Grund dessen die Rippe Symbol für Lebenskraft werden konnte.

Wenn die Bibelkommission in ihrer Entscheidung vom 30. Juni 1909 (Enchir. Bibl. nr. 334) unter den Punkten, die in den drei ersten Kapiteln der Genesis als „historisch“, d. h. als tatsächlich festzuhalten seien, auch nennt: formatio primae mulieris ex primo homine, so steht die dargelegte Auffassung

damit nicht im Widerspruch. Denn, um es deutlich zu sagen, nur die Art und Weise, wie die Erschaffung der Eva geschildert wird, betrachten wir als freie symbolische Darstellung, ohne die „formatio primae mulieris ex primo homine", damit überhaupt als Tatsache bestreiten zu wollen. Die zurückhaltende Formulierung der kirchlichen Entscheidung zeigt, daß damit nur die Tatsache an sich, nicht aber die Einzelheiten der Darstellung gemeint sind. Es wird also dadurch die symbolische Deutung dieser Darstellung nicht abgelehnt.

9. PARADIES UND SÜNDENFALL

Auch in der Erzählung von Paradies und Sündenfall können wir deutlich die Dramatisierung der Idee als gestaltendes Prinzip der Erzählung, sowohl im Aufbau des Ganzen wie in den Einzelheiten verfolgen. Zu diesen Erzählungen gibt es trotz allem, was man gelegentlich bei Sumerern und Babyloniern an Berührungspunkten gefunden haben wollte, keine Parallelen, und wir müssen wohl diese Erzählungen als atl. Sondergut betrachten. Wohl verwenden sie als Darstellungsmittel einzelne Züge und Motive, die aus der allgemeinen semitischen Vorstellungswelt entnommen sind, aber in einer durchaus selbständigen und eigenartigen Weise.

Das Paradies, oder der Garten Eden, in den Gott den Menschen versetzt hat, ist in der biblischen Erzählung gedacht als ein irdischer von der Güte des Schöpfers mit besonderer Sorge ausgestatteter Wohnort des Menschen. Aber einige Züge in der Schilderung weisen darüber hinaus. Das Paradies ist für die Menschen auch ein Ort der Gottesgemeinschaft. Jahwe wandelt darin umher und verkehrt mit den Menschen. Um den Sinn und die Bedeutung dieses Zuges zu würdigen, müssen wir zum Vergleich daneben die sumerisch-babylonische Vorstellung von der Beziehung des Menschen zu den Göttern halten. Nach dem bekannten Weltschöpfungsepos Enuma eliš haben die Götter die Menschen erschaffen, damit diese ihnen Kult erweisen sollen. Am Anfang der 6. Tafel dieses Werkes heißt es:

„Als Marduk das Wort der Götter hörte,
Begehrte er, Kunstvolles zu schaffen.
Aufgetanen Mundes spricht er zu Ea,
Was er in seinem Herzen erdacht hat, den Ratschluß gibt er:
Blut will ich binden, Gebein entstehen lassen,
Aufstellen will ich „Lullā" Mensch sei sein Name,
Erschaffen will ich „Lullā", den Menschen!
Es sollen ihm auferlegt werden die Götterdienste
sie sollen befriedigt sein"[1]).

Die gleiche Auffassung drückt auch ein kleines Weltschöpfungsfragment aus, in dem es heißt:

„Als Ann den Himmel geschaffen, . . .
Kniff Ea im Ozean Lehm ab . . .
. . . .
Schuf Rusig, den Oberpriester der großen Götter,
um zu vollenden Riten und Zeremonien,
Schuf den König zum Pfleger der Göttertempel,
Schuf die Menschen um den Dienst auszuführen [2]).

Mit geradezu pessimistisch-resignierter Stimmung wird in einem Fragment des Gilgamešepos die Schöpfung des Menschen und das ihm dabei von den Göttern bestimmte Schicksal gezeichnet. Dort wird Gilgameš angeredet:

„Giš, wohin rennst du?
Das Leben, das du suchst wirst du nicht finden.
Als die Götter die Menschen erschufen,
Haben sie den Tod der Menschheit auferlegt,
Das Leben aber in ihrer Hand behalten.
Du, Giš, fülle deinen Leib,
Tag und Nacht freue dich" [3])!

In Gegensatz zu dieser babylonischen Auffassung, wonach die Gottheit den Menschen nur zu ihrem Dienste erschafft und ihm in karger Güte gerade das höchste Gut vorenthält, zeigt die Bibel, wie Gott den von ihm geschaffenen Menschen seiner Gemeinschaft im Gottesgarten würdigt und ihm auch „ewiges Leben", das ureigenste Gut der Gottheit selbst, in erreichbare Nähe gestellt hat. Denn im Paradies, dem Menschen erreichbar, steht der „Baum des Lebens". Über die Bedeutung des Lebensbaumes hat neuerdings der holländische Forscher H. Th. Obbink (Utrecht) einen lesenswerten Artikel geschrieben:

---

[1]) Siehe Greßmann, Altoriental. Texte², S. 121.
[2]) Greßmann, l. c. 129. [3]) Greßmann, l. c. 194.

The tree of life [1]). Der Lebensbaum ist die spezielle Variante einer in der semitischen Welt und darüber hinaus weitverbreiteten symbolischen Vorstellung. In der babylonischen Mythologie begegnet uns „Lebensspeise“, „Lebenswasser“ und das sogenannte „Lebenskraut“. In der griechischen Mythologie ist Ambrosia die Götterspeise, deren Genuß ewige Jugend und ewiges Leben verleiht. Überall aber handelt es sich dabei um eine Speise, deren Genuß die Lebenskraft immer wieder erneuert und erhält, keineswegs aber um eine Speise deren *einmaliger* Genuß ein für allemal unsterblich macht. Die gleiche Vorstellung von einer das Leben immer wieder erneuernden Lebenskraft steht nun auch hinter der biblischen Vorstellung vom „Baum des Lebens“. Vielfach wird auf Grund von 3, 22 die Auffassung vertreten, daß der Mensch vor dem Sündenfall noch gar nicht von dem Baum des Lebens essen *konnte*, daß diese Möglichkeit erst durch das Essen vom Baume der Erkenntnis ihm aufgegangen sei. Dort heißt es: „Und der Herr Gott sprach: Siehe der Mensch ist geworden wie einer aus uns, Gutes und Böses zu erkennen; nun aber, damit er nicht seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens, und esse und ewig lebe – da vertrieb er den Menschen usw.“ Danach unterstellt der Erzähler allerdings, daß der Mensch bis dahin noch nicht vom Baume des Lebens gegessen hatte. Aber man ist nicht berechtigt, dies darauf zurückzuführen, daß der Mensch vorher keinen Zutritt zum Baume des Lebens gehabt oder dessen Bedeutung nicht verstanden habe. Von beidem ist nichts im Texte angedeutet: Das Nichtessen vor dem Sündenfall erklärt sich leicht daher, daß der Aufenthalt der Menschen im Paradiese offenbar nur sehr kurz gedacht war. Ein Essen vom Baume des Lebens wäre für sie erst in Frage gekommen nach längerer Lebenszeit, um die Lebenskraft zu erneuern.

Wir brauchen heute in der Theologie nicht mehr die Frage zu erörtern, was für ein Baum das gewesen sei, dessen Frucht diese lebenserneuernde Kraft gehabt hätte. Wenn wir die symbolisch-bildhafte Denkweise der alten Zeit berücksichtigen,

[1]) In Zeitschr. f. atl. Wissensch. 1928, S. 105–112.

so verstehen wir, daß dieser „Baum des Lebens“ in der Erzählung dazu dient, den Gedanken von der dem Menschen ursprünglich von Gott zugedachten Unsterblichkeit auszudrücken. Der Erzähler will sagen: von Anfang an war der Mensch nicht bloß zu einem vergänglichen Dasein voll Mühsal und Last, sondern zu ewiger seliger Lebensgemeinschaft mit Gott bestimmt. Diese Idee wird durch Paradies und Lebensbaum symbolisch dargestellt [1]). Sie enthält auch in nuce die ganze übernatürliche Heilshoffnung. Es wird aber noch kein Unterschied gemacht zwischen leiblichem und geistigem Leben, zwischen irdischer und himmlischer Gottesgemeinschaft; das im Lebensbaum dem Menschen zugedachte Leben umfaßt nicht nur die Unsterblichkeit der Seele, sondern die Natur des Menschen in ihrer Totalität, Leben für Leib und Geist, wie ja auch die christliche Lehre durch die Lehre von der Auferstehung der Toten letzten Endes Leib und Seele in das ewige Leben einbezieht.

Ewiges Leben ist in der biblischen Erzählung nicht, wie in der babylonischen Mythologie, eine rein naturhafte Gabe, deren Erlangung von Glück und Zufall abhängt, sondern ist an sittliche Bedingungen geknüpft. Darum steht im Paradiese neben dem Baume des Lebens der andere „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“. Hier läßt schon der Name nicht den geringsten Zweifel darüber, daß dieser Baum von dem Erzähler als Symbol gemeint sei. Über seine Symbolik ist auch sehr viel geschrieben worden. Ohne mich auf alle möglichen schon geäußerten Vermutungen einzulassen, glaube ich, daß wir, um seinen Sinn zu verstehen, von der Bedeutung des Ausdrucks: „Gutes und

---

[1]) Um einem Mißverständnis vorzubeugen sei bemerkt, daß damit nicht die Tatsächlichkeit eines paradiesischen Urzustandes für die ersten Menschen bestritten werden soll. Nur die Beschreibung des Paradieses als eines umhegten Baumgartens darf doch wohl nicht wörtlich urgiert werden. Die Erzählung sieht – entsprechend den Auffassungen des alten Orients – in einem solchen Fruchtgarten die idealste und günstigste äußere Lebensbedingung für Menschen. Indem der Erzähler die Stammeltern in einem solchen Paradiese zeigt, will er uns sagen, daß sie auch in ihren äußeren Lebensbedingungen von der göttlichen Vorsehung mit besonderer Sorge umhegt waren. Das Paradies wird also in diesem seinem eigentlichen Sinne von unserer Auffassung als Tatsache festgehalten.

Böses erkennen“ im biblischen Sprachgebrauch ausgehen müssen.

„Gutes und Böses erkennen“ hat nicht den Sinn: das Unterscheidungsvermögen zwischen sittlich Gutem und sittlich Bösem besitzen, auch nicht an Stellen wie Js. 7, 15. 16. Auch hier hat „gut und böse“ physischen Sinn (= gut und schädlich). Wenn das Kind anfängt, „das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen“, so beginnt es seine Vernunft zu gebrauchen wie ein erwachsener Mensch, vgl. II Sam 19, 36 u. Sir 17, 7. Ganz klar und unzweideutig zeigt uns den Sinn des Ausdrucks II Sam 14, 17. Dort sagt die weise Frau von Thekoa zu David: „wie der Engel Gottes, so ist mein Herr, der König, um zu verstehen das Gute und das Böse.“ Einige Zeilen weiter, in V. 20, wird derselbe Gedanke so ausgedrückt: „mein Herr ist weise, wie die Weisheit des Engels Gottes, um alles zu wissen, was auf Erden (oder im Lande) ist.“ Das zeigt uns klar: Gutes und Böses erkennen bedeutet nichts anders als: klug, weise sein.

Nun verheißt die Schlange den Menschen (3, 5): „Ihr werdet sein wie Gott, erkennend das Gute und das Böse“, stellt ihnen also eine gottähnliche Weisheit als Wirkung der Frucht des verbotenen Baumes vor. Das Wesen der Sünde wird hier außerordentlich scharf und tief gesehen als Selbstüberhebung des Menschen, als Streben nach Gottgleichheit über die Grenzen seiner Natur hinaus. Ein geheimnisvolles Wissen um das in den Dingen der Welt für ihn liegende Gute und Böse, also ein Wissen, das ihm die volle Beherrschung des Lebens und der Welt sichern und ihm ein höheres Dasein und ein volleres Glück erschließen soll, sucht der Mensch.

Er findet aber in der Sünde ein Wissen, das ihn nicht in göttliche Höhen emporhebt, sondern in tiefste menschliche Tiefen hinabstürzt, das Wissen um Sünde und Schuld, das dem Menschen den Blick in die Abgründe der eigenen Schwachheit öffnet. Diese Erkenntnis der Schwachheit offenbart sich im Bewußtwerden der Nacktheit. Vielleicht ist hier vom Erzähler ein Wortspiel beabsichtigt. Der Verführer, der die Menschen

anreizt nach dem höheren gottgleichen Wissen zu streben, wird selbst als schlau, hebräisch ʿarūm, bezeichnet. Dieses Wort bezeichnet in der Bibel oft die Klugheit in einem gottwidrigen, sittlich verwerflichen Sinne. Indem die Menschen von der verbotenen Frucht aßen, strebten auch sie danach „ʿarūm" klug, listig zu werden, aber im Augenblick der Sünde müssen sie erkennen, daß sie ʿerōm, nackt geworden sind, d. h. hilflos und der Schande preisgegeben. Es liegt eine harte und grausame Ironie darin, daß das Wissen um Gut und Böse, das den Menschen Gott gleich machen sollte, ihm seine gottgegebene Menschenwürde nimmt, ihn der unheimlichen Macht des Bösen ausliefert, dessen er sich vor sich selbst schämt. Aus dieser beabsichtigten, in der Erzählung latenten Ironie erklärt sich auch ganz natürlich die ironische Wendung im Munde Gottes: „Siehe der Mensch ist geworden wie einer aus uns, Gutes und Böses zu erkennen." Mit dem „Neide (oder der Angst) der Gottheit", hat das nichts zu tun, sondern der Schriftsteller läßt Gott hier einfach, entsprechend dem Tenor der Erzählung, in ironisch-sarkastischer Weise die Torheit der menschlichen Sünde charakterisieren.

Nun bleibt noch etwas zu sagen über die Gestalt des Verführers, die Schlange. In der altorientalischen Vorstellung galt die Schlange als Verkörperung dämonischer Mächte. Die Vorstellung ist aber nicht streng einheitlich. Teils galt sie als Symbol lebenspendender und heilender Mächte, teils galt sie als chtonische, Tod und Verderben bringende Macht[1]). Diese allgemeine Auffassung, die noch nichts mit Heidentum zu tun hat, sondern eine Art primitiver Naturmystik darstellt, die den inneren Charakter aller Wesen symbolisch deutet und erfaßt, teilten die Israeliten mit den andern Völkern des alten Orients. Auch für sie war die Schlange Verkörperung und Symbol lebenspendender und heilender Mächte — vgl. die eherne Schlange Num 21, 6 ff. – in viel stärkerem Maße aber galt sie als Symbol unterirdischer verderbenbringender Mächte. Der Erzähler von Gen 3 wollte nun in seiner Erzählung den Gedanken

[1]) Vgl. darüber den Aufsatz von J. Hehn, „Zur Paradiesesschlange", in Festschrift für S. Merkle (Düsseldorf 1922), S. 137–151.

ausdrücken, daß die Sünde nicht aus dem Menschen stamme, der gut von Gott erschaffen war, daß sie vielmehr von einer heimtückischen gott- und menschenfeindlichen Macht dem Menschen suggeriert worden sei. Um diese Macht zu charakterisieren und im Symbol ihr innerstes verderbliches Wesen darzustellen, läßt der Erzähler die unheimliche Schlange als sichtbare Verkörperung eben jener Macht in der Erzählung auftreten. Um hier ein Mißverständnis von vornherein auszuschließen, die den Menschen verführende Macht ist kein bloßes Symbol, sondern eine Realität. Die Erzählung steht in Gegensatz zu aller rationalistischen Betrachtung des Bösen, die den Charakter der Sünde relativiert als natürliche menschliche Schwachheit. Sie kennt ein „radikal Böses", den Widerspruch gegen Gott und seine Ordnung. Und darum zeigt sie als letzte treibende Ursache der Sünde eine wirkliche, Gott widerstrebende unheimliche Macht, die den Menschen in ihren Bann gezogen hat. Einer dualistischen Auffassung dieser gottfeindlichen Macht wird aber dadurch vorgebeugt, daß die Schlange in der Erzählung zur Rechenschaft gezogen wird. Die in ihr verkörperte oder symbolisierte Macht wird dadurch als unter Gottes Herrschaft und Gericht stehend gezeigt. Sie empfängt mit ihrem Urteilsspruch die Ankündigung ihrer Überwindung; sie wird den Sieg, den sie jetzt davongetragen, nicht behalten, sondern wird einst zertreten und der Macht beraubt werden. Damit ist diese böse Macht als eine solche gekennzeichnet, die sich nur in den Grenzen bewegen kann, die Gott ihr zieht.

Die dargelegte Auffassung von der Sündenfallerzählung zerstört in keiner Weise die Wirklichkeit der in ihr erzählten Heilstatsachen. Denn nicht diese Tatsachen selbst betrachten wir als „Dramatisierung der Idee", oder als ideale Konstruktion, sondern nur die äußere Form, in der sie dargestellt werden. So wie in der Erzählung von der Erschaffung nicht der äußere Hergang des Erschaffens gezeigt, sondern symbolisch das Wesen und die Bedeutung des von Gott geschaffenen Menschen dargestellt werden soll, so zeigt uns auch die Sündenfallerzählung das gottwidrige selbstüberhebliche Wesen der

Sünde, durch die die ersten Menschen aus der Gottesgemeinschaft heraustraten; sie will uns aber nicht diese Sünde in ihrem äußeren Hergang schildern, sondern stellt dieselbe symbolisch dar: der Mensch greift auf Antrieb eines Verführers nach einer ihm verbotenen Frucht, er übertritt das göttliche Gebot in dem Streben, Gott gleich zu werden und sich über die ihm durch seine Natur gewiesenen Grenzen zu erheben. Diese Auffassung bleibt innerhalb der Grenzen, die das schon oben erwähnte Dekret der Bibelkommission vom 30. Juni 1909 [1]) zieht, in dem als festzuhaltende Tatsachen in der Sündenfallerzählung bezeichnet werden: „originalis protoparentum felicitas in statu iustitiae, integritas et immortalitas, praeceptum a Deo homini datum ad eius obedientiam probandam, divini praecepti diabolo sub specie serpentis suasore transgressio, protoparentum deiectio ab illo primaevo statu innocentiae, nec non Reparatoris futuri promissio.

10. DER BABYLONISCHE TURMBAU

Noch eine andere wichtige Erzählung, die auch für den Unterricht nicht wenig Schwierigkeit bietet, gewinnt ein ganz anderes Verständnis, wenn man als ihr Aufbauprinzip die allgemeine religiöse Idee der Urgeschichte erkennt; nämlich das Schlußstück der Urgeschichte, die Erzählung vom babylonischen Turmbau. Auch für diese biblische Erzählung gibt es keinerlei Parallele in der übrigen semitischen Überlieferung, sie ist alttestamentliches Sondergut. Wir haben schon früher erwähnt, wie die Urgeschichte die religiöse Entwicklung der Menschheit zweimal nach dem gleichen inneren Gesetz sich wiederholen läßt.

I. Von Adam bis Noe – ein Zug, der die Menschheit immer weiter von Gott abführt, bis Noe allein als gottesfürchtig übrig bleibt. Gottesgericht durch die Flut.

II. Von Noe bis Abraham – wiederum fortschreitende Gottentfremdung – Gottesgericht in der Völkerverwirrung. Abraham allein kennt Gott.

---

[1]) Vgl. Enchir. Bibl. nr. 334.

Der Sündenfall der neuen Menschheit beginnt gleich nach der Flut mit der Tat des Cham und sein Höhepunkt wird dargestellt im Turmbau von Babel. Auch dieser Sündenfall besteht wieder in menschlicher Hybris, die die von Gott gewollten Grenzen überschreitet. Der israelitische Gottesglaube hat zu der materiellen Kultur oft eine skeptische Haltung eingenommen. Insbesondere die führenden religiösen Geister Israels haben zu allen Zeiten dagegen geeifert, daß Israel darin es seinen Nachbarn gleichzutun suche. Einfache Verhältnisse schienen ihnen für die Erhaltung guter alter Sitte, und damit auch des alten Gottesglaubens, die günstigste Bedingung. Noch ein anderer Grund macht diese Haltung verständlich. Die riesigen Bauwerke der heidnischen Weltstädte an Nil und Euphrat, die der Israelite staunend betrachtete, dienten ja entweder dem Kult der heidnischen Götter oder der sich selbst vergötternden heidnischen Fürstenmacht. Darum erscheinen dem religiös orientierten altisraelitischen Geschichtsschreiber derartige Gründungen als wider Gott und seine Weltordnung gerichtet.

Nun kleidet die Urgeschichte diese allgemeine Auffassung, daß das Streben nach immer höherer Steigerung der materiellen Kultur und ihrer Güter, sowie nach immer stärkerer Macht die Menschheit von Gott abgeführt hat, in ein konkretes Gewand, indem sie als illustrierenden Typus jenes Strebens in falscher Richtung das babylonische Weltreich nimmt, an ihm die Entfaltung und die Ziele solchen Strebens aber auch sein innerlich notwendiges letztes Zusammenbrechen schildert. Daß der Erzähler gerade Babel als veranschaulichenden Typus für seine Idee wählte, wird darin seinen Grund haben, daß diese Stadt und die in ihr konzentrierte Macht in seinem Gesichtskreis die großartigste Verkörperung jenes gottabgewandten menschlichen Kulturstrebens war.

Die Erzählung schildert, wie nach der Flut die Menschheit wieder zahlreich wird, und damit das Streben nach Macht und Selbstherrlichkeit in ihr erwacht. Sie dehnen ihre Wohnsitze aus und kommen in die weite wasserreiche Tiefebene von Mesopotamien (Sinear). Der Reichtum, den dort der Boden

spendet, regt den Tatendrang an. Durch die Erfindung des Ziegelbrennens wird die Möglichkeit gewonnen, Bauwerke von gewaltiger Ausdehnung aufzuführen. Auf dem Städtebau ruht nach alter Auffassung Kultur, Reichtum und Macht. In den Städten und um die Städte bildet sich die erste größere politische Macht, das erste Imperium. Diese dem Kulturleben immanente Tendenz interpretiert der Erzähler, indem er die an Zahl stark gewordene Menschheit sagen läßt: „wohlan, laßt uns eine Stadt bauen mit einem Turm, dessen Spitze in den Himmel reicht und uns einen Namen machen, damit wir nicht über die ganze Erde hin zerstreut werden." Hier ist die Bildung eines Weltreiches skizziert, und zwar ist es nach Meinung des Verfassers das Weltreich im Sinne der israelitischen religiösen Geschichtsbetrachtung, das Weltreich als der Gegensatz zum Gottesreich (vgl. das Babylon der Apokalypse!).

Den gottwidrigen, selbstüberheblichen Geist dieses Weltreiches sieht die Erzählung verkörpert in den himmelanstrebenden Bauten, namentlich dem riesigen babylonischen Tempelturm von E-temen-an-ki. Herodot hat uns dieses Bauwerk beschrieben, welches das ganze Stadtbild von Babylon beherrschte, und die neueren deutschen Ausgrabungen haben genauen Aufschluß über seine gewaltigen Ausmaße geliefert [1]). Dieser, dem Hauptgott von Babel geweihte Tempel galt in den Augen der Babylonier als die Grundlage der Macht und Größe ihrer Stadt, zugleich aber auch als symbolischer Ausdruck dieser Macht. Die Größe des Tempels, die Macht seines Gottes und die Macht seiner Stadt und seines Volkes entsprechen sich.

Wir sehen, dem Erzähler hat jede bewußte Beziehung auf irgendeinen Mythus ferngelegen. Auch der Turm, der bis zum Himmel reichen soll, hat keinerlei mythischen Charakter. Der Ausdruck „bis zum Himmel" ist eine für die orientalische Ausdrucksweise gar nicht ungewöhnliche Hyperbel. Daß dem Turm-

---

[1]) Vgl. R. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon [4], Leipzig 1925, S. 179–193.

bau eine Art titanischen Unterfangens zugrunde gelegen habe, nämlich, daß man damit den himmlischen Wohnsitz der Götter habe erreichen wollen, davon steht nicht das Geringste im Texte, wenn es nicht nur durch eine unberechtigte Parallelisierung mit der griechischen Titanensage hineingetragen wird. Schon der Umstand, daß in der berühmten Bauurkunde des Nebukadnessar, die von der Restaurierung jenes Tempelturmes durch jenen König handelt, genau mit dem gleichen Ausdruck die überragende Größe dieses Gebäudes charakterisiert wird [1]), sollte es unmöglich machen, jenen Ausdruck in der biblischen Erzählung als m y t h i s c h e n Z u g zu verstehen. Zudem wird ja die Tendenz, die bei dem Stadt- und Turmbau maßgebend war, ausdrücklich angegeben: „damit wir uns nicht über die ganze Erde hin zerstreuen." Die Stadt mit dem Tempelturm soll Einheits- und Machtmittelpunkt eines großen Weltreiches werden. Wie treffend damit die immanente Tendenz der geschichtlichen Entwicklung in Mesopotamien gezeichnet ist, beweist ein Titel, den seit alters her mesopotamische Herrscher sich beilegten und um den sie miteinander kämpften. Bereits Sargon d. Gr., den B. Meißner um 2637 v. Chr. ansetzt, nennt sich „König der vier Weltgegenden". Das zeigt uns, daß wir nichts Unberechtigtes in die biblische Erzählung hineinlegen, wenn wir sie von der Gründung eines Weltreiches verstehen.

Nachdem diese in kurzen charakteristischen Strichen gezeichnet ist, folgt nun das Einschreiten Jahwes gegen jene Macht, die gegen seine Ehre und Weltordnung gerichtet ist. Dieses Eingreifen wird in anthropomorpher Redeweise dargestellt. Aber man darf darin nicht den Ausdruck eines tief-

---

[1]) Dort heißt es: „Etemenanki, zu erhöhen seine Spitze, mit dem Himmel sich zu messen, legte ich Hand an." Col II, 7–9. Interessant ist ferner noch, daß die gleiche Inschrift auch hervorhebt: „Alle Leute der zahlreichen Nationen, die Marduk, mein Herr, mir zu eigen gegeben, nötigte ich, beim Bau von Etemenanki Dienst zu tun". Col III, 19–23. Ebenso, daß der Tempel als Symbol der babylonischen Macht angesehen wird: „Wie Etemenanki feststeht für ewig, so den Thron meines Königtums wollest du (Marduk) festgründen für ewige Zeiten." Col IV, 20–24. Den Text der Inschrift mit Übersetzung bei Stephen Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften (Vorderas. Bibl. 4 Bd.), Leipzig 1912, S. 144–149.

stehenden, fast noch heidnischen Gottesbegriffes sehen, sondern ich glaube, daß hier der Anthropomorphismus ein bewußt verwandtes literarisches Darstellungsmittel ist. Wenn der Erzähler sagt: „Da stieg Jahwe herab, den Turm und die Stadt zu sehen, die die Menschenkinder gebaut hatten", so versteht man seine Ausdrucksweise vollkommen falsch, wenn man ihm deswegen nachsagt, er habe noch Gott als ein in Wissen und Gegenwart beschränktes Wesen betrachtet. Es liegt vielmehr eine sarkastische Ironie (ähnlich wie beim Sündenfall) in der Erzählung: die Menschen vermeinten in ihrem Größenwahn ein Riesenwerk zu schaffen, das bis zum Himmel reicht, und Gott im Himmel muß erst auf die Erde herabsteigen, um es zu besehen, so winzig ist das Menschenwerk! Nicht also, weil er erklären wollte, wie Gott den Turm sah, läßt der Erzähler ihn vom Himmel herabsteigen, sondern um in sarkastisch anschaulicher Weise dem Leser die Kleinheit auch des größten Menschenwerkes vor dem Himmelsherrn zum Bewußtsein zu bringen.

Auch das Selbstgespräch Jahwes (das wiederum deutlich an jenes in der Paradieseserzählung 3, 22 erinnert), muß als bewußte und gewollte I r o n i e aufgefaßt werden: „Siehe, ein Volk sind sie, eine Sprache haben sie alle; das ist erst der Beginn ihres Tuns und nun wird ihnen nichts zu schwierig sein von allem, was sie zu tun planen." Weder vom N e i d d e r G o t t h e i t noch von A n g s t J a h w e s u m s e i n e H e r r s c h a f t kann hier die Rede sein. Wie fern man mit solcher Auffassung dem Geist dieser Erzählung bleibt, geht m. E. besonders aus V. 7 hervor, wo Jahwe weiter fortfährt: „wohlan laßt uns herabsteigen und dort ihre Sprache verwirren, daß einer die Sprache des andern nicht mehr verstehe." Der Erzähler will hier gerade betonen, wie Gott a u f d i e l e i c h t e s t e m ü h e l o s e s t e W e i s e den menschlichen Übermut zu Boden wirft, ohne daß er große äußere Machtmittel aufbieten und mit ihnen einen langen und harten Kampf kämpfen muß. Die Menschen, die sich gegen Jahwe auflehnen, stehen so vollkommen in seiner Gewalt, daß er von innen heraus ihre Einigkeit auflösen und damit ihre Kraft

lähmen kann. Wer das so erzählt, hat Gott sicher nicht als ein Wesen betrachtet, das vor Menschenkühnheit um seine Herrschaft bangt.

Noch ein Wort über die Sprachverwirrung in unserer Erzählung. Man faßt m. E. die Sache direkt am verkehrten Ende an, wenn man Sinn und Zweck der ganzen Erzählung darin sieht, die Verschiedenheit der Sprachen zu erklären. Die Sprachverwirrung ist nicht das Ziel der Erzählung, sondern innerhalb derselben nur das Mittel, wodurch die göttliche Weltregierung allem menschlichen Machtstreben eine sichere Grenze gesetzt hat. Das Ziel, an dem die Darstellung Halt macht, wird bezeichnet in V. 8: „sie ließen ab die Stadt weiter zu bauen." Es ist also deutlich in die Vereitelung des widergöttlichen Werkes vom Schriftsteller selbst gelegt. Das Sprachverwirrungsmotiv ist aus der Menschheitsgeschichte abgeleitet. Es wurde dem Erzähler nahegelegt durch das bunte Völker- und Sprachengemisch Vorderasiens, besonders aber Babyloniens. Der bekannte babylonische Historiker Berossus läßt die babylonische Kultur aus einem bunten Völkergewirr ihren Anfang nehmen: „In Babylon, sagt er, sei eine Menge stammesverschiedener Menschen gewesen, die Babylon besiedelt hätten. Diese hätten ohne Ordnung wie die Tiere gelebt" [1]). Die Uneinigkeit und die gegenseitige Feindseligkeit dieser vielen Völker, die in Mesopotamien zusammen lebten, wurde allen dort entstehenden Weltreichen über kurz oder lang zum Verhängnis. Der biblische Erzähler sieht in allen Erscheinungen der Geschichte Gott wirksam. Alles dient seinen Zwecken; und so erscheint ihm auch die Spaltung der Menschheit in verschiedene Sprachen und die darauf beruhende Spaltung und Uneinigkeit als ein Mittel, das Gottes Zwecken dient, indem es aller gottwidrigen Menschenmacht eine Grenze setzt, die sie nicht überschreiten kann. Und darum bringt er sie in Verbindung mit Babel, das für ihn der Typus des gottfeindlichen Weltreiches war. Die Deutung, die er im Anschluß daran dem Namen Babel gibt, ist natürlich eine gesucht-litera-

---

1) Vgl. Greßmann, Altoriental. Texte, S. 146.

rische Deutung, die wahrscheinlich als bewußter Gegensatz gedacht ist gegen die babylonische Deutung des Namens als bab-ili = Tor Gottes.

Die dargelegte Auffassung versucht also nicht die Erzählung vom babylonischen Turmbau als äußeres Faktum in einen bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt festzulegen, sondern betrachtet die ganze Erzählung als Darstellung der Idee des Verfassers vom religiösen Entwicklungsgang der Menschheit nach der Flut. Sie ist Geschichte nicht im heutigen Sinne des Wortes, sondern ideale Geschichte, die darum auch ihre eigene ideale Wahrheit hat.

SCHLUSS

Zum Schlusse meiner Ausführungen über die Urgeschichte, möchte ich noch kurz einen Einwand berühren, der auf das Ganze der hier dargelegten Auffassungen und Grundsätze geht. Man sagt öfters: „wenn man einmal zugibt, daß in irgendwelchen Einzelheiten solcher Erzählungen keine strenge Geschichte vorliegt, sondern freie Darstellung oder einfach übernommene Volksüberlieferung, so kommt die Wahrheit der Hl. Schrift ins Wanken; dann weiß man keine Grenze zwischen dem, was als äußere Wirklichkeit oder freie Darstellung anzusehen ist; Alles oder nichts!"

Dagegen möchte ich mich zunächst wieder auf die Bibelkommission berufen, die in der schon öfters erwähnten Entscheidung über den historischen Charakter der drei ersten Genesiskapitel ausdrücklich zugibt, daß nicht alle Ausdrücke in buchstäblich realem Sinne zu verstehen seien [1]).

Grundsätzlich aber möchte ich gegen jenen Einwand betonen, daß er nicht von katholischen Bibelauffassungen

[1]) Vgl. Enchir. Bibl. Nr. 336: „Utrum omnia et singula, verba videlicet et phrases, quae in praedictis capitibus occurrunt, semper, et necessario accipienda sint sensu proprio, ita ut ab eo discedere numquam liceat, etiam cum locutiones ipsae manifesto appareant improprie, seu metaphorice vel anthropomorphice usurpatae, et sensum proprium vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere? Resp. Negative.

ausgeht, sondern von der altprotestantischen Auffassung der Bibel, als sich selbst genügender und sich selbst erklärender Grundlage des Glaubens, auf die man damit unbewußt hinübertritt.

Katholische Auffassung braucht nicht ein äußeres, sozusagen mechanisch zu handhabendes Kriterium, um zu entscheiden, was als freie Darstellung oder, was als factum dogmaticum anzusehen ist. Dies im gegebenen und *notwendigen* Falle zu entscheiden, dazu ist das kirchliche Lehramt da, zu dessen Aufgaben es gehört, „über den wahren und echten Sinn der Hl. Schrift zu entscheiden.“ Aber wie auf allen Gebieten der kirchlichen Lehrentwicklung, hat auch hier das kirchliche Lehramt die endgültigen Entscheidungen nicht fertig bereit liegen, sondern es verfolgt die Entwicklung der atl. Theologie und fällt in Beurteilung dieser Entwicklung seine Entscheidungen. Es ist also ein Widerspruch gegen die inneren Gesetze der Entwicklung, wenn man *von vorneherein schon* ein solches *allgemeines* äußeres Kriterium verlangt. Wir brauchen nicht nervös und kleinlich besorgt zu sein, daß die Auslegung der Hl. Schrift dadurch unsicher werde; in den notwendigen Punkten ist das kirchliche Lehramt dazu da, die Unsicherheit zu beheben, und in den übrigen Stücken dürfen wir, wie es auch die Kirche tut, die Entwicklung der theologischen Forschung abwarten, ob und wie die Probleme endgültig zu lösen sind.

Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes

übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten
herausgegeben von

Dr. Fritz Tillmann

o. Professor der Theologie
an der Universität Bonn

Vierte, neu bearbeitete Auflage

II. Band: Die drei älteren Evangelien von Prof. Dr. Petrus Dausch, 4. Auflage 1932, XVI, 588 S.
brosch. M. 19 50, geb. in Leinen M. 22.—

III. Band: Das Johannes Evangelium von Prof. Dr. Fritz Tillmann, 4. Auflage 1931, XII. 364 S.
brosch. M. 11.80. geb. in Leinen M. 14.30

VI. Band: Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und ein Brief an die Römer von Prof. Dr. Jos. Sickenberger, 4. Auflage 1932 im Druck

VII. Band: Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus von Prof. Dr. Max Meinertz und Prof. Dr. Fritz Tillmann, 4. Auflage 1931, VIII, 169 S.
brosch. M. 5.80, geb. in Leinen M. 7.80

VIII. Band: Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus von Prof. Dr. Max Meinertz, 4. Auflage 1931, VIII, 128 S.
brosch. M. 4 50, geb. in Leinen M. 6.40

IX. Band: Die katholischen Briefe von Prof. Dr. Max Meinertz und Prof. Dr. Wilhelm Vrede. 4. Auflage 1932
im Druck

In der 3. Auflage sind noch lieferbar:

Die Apostelgeschichte von Prof. Dr. Alfons Steinmann, 3. Auflage 1924, XII, 246 S. brosch. M. 4.50

Die Briefe an die Thessalonicher und Galater von Prof. Dr. Alfons Steinmann, 3. Auflage 1923, XII, 124 S. brosch. M. 2.40

Der Hebräerbrief, der Jakobusbrief; Judas-, Petrus- und Johannesbriefe; die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes von Prof. Dr. Ignaz Rohr, Prof. Dr. Max Meinertz und Prof. Dr. Wilhelm Vrede, 3. Auflage 1924. VIII, 287 S.
brosch. M. 5.—

Peter Hanstein / Verlagsbuchhandlung / Bonn

B 738

Die Heilige Schrift des Alten Testamentes

übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten
herausgegeben von

Dr. Franz Feldmann und **Dr. Heinrich Herkenne**

o. Professor der Theologie an der Universität Bonn

a. o. Professor der Theologie an der Universität Bonn

Bisher liegen vor:

I. Band, 1. Abtlg. Das Buch Genesis von Prof. Dr. Paul Heinisch 1930, XII, 436 S. brosch. M. 15.—, geb. in Leinen M 17.50

II. Band, 3 Abtlg. Das Buch Josue von Prof Dr. Alfons Schulz, 1924, VIII, 78 S. brosch. M. 1.60, geb. in Leinen M. 3 —

II. Band, 4/5. Abtlg. Das Buch der Richter und das Buch Ruth von Prof. Dr. Alfons Schulz, 1926, XII, 129 S. brosch. M. 4.20, geb. in Leinen M. 5.80

III. Band, 2. Abtlg. Die Bücher der Könige von Abt Dr. Simon Landersdorfer O.S.B., 1927, IX, 251 S. brosch. M. 7.50, geb. in Leinen M. 9.30

IV. Band, 4. Abtlg. Die beiden Makkabäerbücher von P. Hugo Bévenot O.S.B., 1931, XII, 261 S. brosch. M. 9.60, geb. in Leinen M. 11 60

V. Band, 1. Abtlg. Das Buch Job von P. Paul Szczygiel M.S.C. 1931. VIII, 258 S. brosch. M. 9.20. geb. in Leinen M. 11.20

VI. Band, 1. Abtlg. Das Buch der Sprüche von P. Hermann Wiesmann S.J., 1923, VIII, 100 S. brosch M. 1.60, geb. in Leinen M. 3.—

VI. Band, 2. Abtlg. Das Buch des Predigers oder Koheleth von Prof. Dr. Arthur Allgeier, 1925, VIII, 56 S. brosch. M. 1.80, geb. in Leinen M. 3.—

VI. Band, 3. Abtlg. Das Hohe Lied von P. Athanasius Miller O.S.B., 1927, VIII, 76 S. brosch. M. 2.70, geb. in Leinen M. 4.—

VI. Band, 4. Abtlg. Das Buch der Weisheit von Prof. Dr. Franz Feldmann, 1926, VIII, 131 S. brosch. M. 4 20, geb. in Leinen M. 5 80

VI. Band, 5. Abtlg. Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus von Prof. Dr. Eberharter, 1925, VIII, 167 S. brosch. M 4.20, geb. in Leinen M. 5.80

VII. Band, 3/4. Abtlg. Die Klagelieder von P. Dr. Tharsicius Paffrath O.F.M. — Das Buch Baruch von Prof. Dr Edmund Kalt im Druck

VIII. Band, 1. Abtlg. Das Buch Ezechiel von Prof. Dr. Paul Heinisch, 1923, VIII, 236 S. brosch. M. 4.20, geb. in Leinen M. 5.80

VIII. Band, 2. Abtlg. Das Buch Daniel von Prof. Dr. Joh. Goettsberger, 1928, VIII, 104 S. brosch. M. 3 50, geb. in Leinen M. 4.80

Weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

Peter Hanstein / Verlagsbuchhandlung / Bonn

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

BS
1235
.J9

977977

Junker

Die Biblische Urgeschichte

JUL 22 [illegible]

SEP [illegible]

BS1235
.J9

97797

Junker
Die Biblische urgeschichte

3 738



Druck von H. Laupp Jr in Tübingen.